

T.C.
KAHRAMANMARAŞ SÜTÇÜ İMAM ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

AGNOSTİKLERİN ALLAH'IN BİLİNEMEYECEĞİ İDDİALARINA KARŞI EŞ'ÂRÎ VE MATÜRİDÎ EKOLLERİNİN MA'RİFETULLAH NAZARİYELERİ

Zeliha YILDIRIM

YÜKSEK LİSANS TEZİ

KAHRAMANMARAŞ
MART- 2022



T.C.
KAHRAMANMARAŞ SÜTÇÜ İMAM ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL ANA BİLİM DALI

AGNOSTİKLERİN ALLAH'IN BİLİNEMEYECEĞİ İDDİALARINA KARŞI EŞ'ÂRÎ VE MATÜRİDÎ EKOLLERİNİN MA'RİFETULLAH NAZARİYELERİ

DANIŞMAN : Prof. Dr. Abdulhamit SİNANOĞL
JÜRİ :Prof. Dr. Ahmet AK
JÜRİ :Doç. Dr. Mustafa ÜNVERDİ

Zeliha YILDIRIM

YÜKSEK LİSANS TEZİ

KAHRAMANMARAŞ
MART- 2022

KAHRAMANMARAŞ SÜTÇÜ İMAM ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

ÖZET

YÜKSEK LİSANS TEZİ

AGNOSTİKLERİN ALLAH'IN BİLİNEMEYECEĞİ İDDİALARINA KARŞI EŞ'ARÎ VE MATÜRİDÎ EKOLLERİNİN MA'RİFETULLAH NAZARİYELERİ

Zeliha YILDIRIM

Danışman : Prof. Dr. Abdulhamit SİNANOĞLU

Yıl : 2022 , Sayfa:VIII+ 58

Jüri : Prof. Dr.Abdulhamit SİNANOĞLU (Başkan)
: Prof. Dr. Ahmet AK (Üye)
: Doç. Dr. Mustafa ÜNVERDİ (Üye)

Bir yaratıcının varlığının bilinmesi her zaman düşünen insanlar için merak konusu olmuştur ve olmaya da devam etmektedir. Her düşünür farklı faklı görüşler bildirse de bu düşünceler genel olarak üç gruba ayılmaktadır. Bunlar; teizm, ateizm ve agnostisizmdir. Biz bu tezimizde varlığı XIX. yüzyıla dayanan bir akım olan agnostisizmin Allah'ın akıl ile bilinememesine karşın Eş'ari ve Matüridi ekollerinde Allah'ı bilmenin ne derece mümkün olabileceğini ele almaya çalıştık.

Çalışmamız giriş,iki bölümden oluşan gelişme ve sonuçtan oluşmaktadır. Agnostisizm kavramına, başlıca temsilcilerine, agnostisizm çeşitlerine ve temel düşünce biçimlerine değindikten sonra, diğer bölümde Ma'rifetullah kavramı ve kelam ilminde Marifetullah'ın delilleri bu konuda kelamcıların kullandığı istidlal yöntemlerinden bahsedildi. Ardından Eş'arî ve Matüridî ekollerinin Ma'rifetullah görüşlerine yer verildi. Son olarak agnostiklerin temel düşünce biçimleri ve bu düşünceye karşılık Eş'ari ve Matüridi ekollerinin düşüncelerine yer verildi. Sonuç ve tartışma bölümünde genel bir değerlendirme yapılarak tezimiz sonlandırıldı.

Agnostisizm, Allah'ı akılla bilmenin mümkün olmadığını bu bilgiye ulaşmanın mümkün olmamasının sadece kendileri için geçerli bir durum olmadığını, bütün insanların da bu konuda yetersiz olduğunu, çünkü insan aklının Allah'ı bilmede yeterli donanıma sahip olmadığını iddia etmektedirler. Bu düşünceye karşılık olarak Eş'arî ve Matüridî akıl, duyular ve belli istidlâl yöntemleriyle Allah'ı bilmenin mümkün olduğunu bildirmektedirler. Ancak Eş'arî insan aklıyla Allah'ı bilecek yetiye sahip olsa bile bu konuda nakli bir kaynağa

ulaşmadıkça sorumlu olmayacağını, buna karşılık olarak Matüridî ise insanların aklını kullanmasının zorunlu olduğunu, aklını kullanarak Allah’ı bulmakla yükümlü olduğunu ifade etmektedirler.

Anahtar Kelimeler: Agnostik, Agnostisizm, Ma’rifetullah, Eş’arî, Matüridî, Allah’ı bilme



DEPARTMENT OF BASİC İSLAMİC SCİENSES
INSTITUTE OF SOCIAL SCIENCES
KAHRAMANMARAŞ SÜTÇÜ İMAM UNIVERSITY

ABSTRACT

MA THESIS

AGNOSTICS AGAINST ALLAH'S CLAIMS WHICH CANNOT BE KNOW AND THE MA'RİFETULLAH FEEDBACK OF MATURİD AND ASHARIECOLLES

Zeliha YILDIRIM

Supervisor : Prof. Dr. Abdülhamit SİNANOĞLU

Year : 2022, Pages: VIII + 58

Jury : Prof. Dr. Abdülhamit SİNANOĞLU (Chairperson)
: Prof. Dr. Ahmet AK (Member)
:Doç. Dr. Mustafa ÜNVERDİ (Member)

Knowing the existence of a creator has always been and continues to be a matter of curiosity for thinking people. Although each thinker expresses different opinions, these thoughts are generally divided into three groups. These; theism, atheism, and agnosticism. In this thesis, we have the existence of XIX. Although agnosticism, which is a movement dating back to the 19th century, cannot be known by reason, we tried to discuss how possible it is to know God in Ash'ari and Maturidi schools.

Our study consists of introduction, development and conclusion in three parts. After mentioning the concept of agnosticism, its main representatives, types of agnosticism and basic ways of thinking, in the other section, the concept of Ma'rifatullah and the proofs of Marifetullah in the science of kalam and the inference methods used by theologians on this subject were mentioned. Then, the views of Ma'rifatullah of Ash'ari and Maturidi schools were included. Finally, the basic ways of thinking of agnostics and the thoughts of Ash'ari and Maturidi schools in response to this thought were given.Our thesis was concluded by making a general evaluation in the conclusion and discussion section.

Agnosticism claims that it is not possible to know Allah with the mind, that the inability to reach this knowledge is not just a situation for them, and that all people are also inadequate in this regard, because the human mind is not equipped enough to know Allah. In response to this idea, Ash'ari and Maturidi state that it is possible to know Allah with the mind, senses and certain induction methods.

However, even if Ash'ari has the ability to know Allah with his mind, he will not be responsible until he reaches a source on this issue, whereas Maturidi states that people must use their minds and are obliged to find Allah by using their minds.

Keywords:Agnostic, Agnosticism, Ma'rifetullah, Ash'ari, Maturidi, knowing God



ÖNSÖZ

İnsanı diğer canlılardan ayıran ve en üstün varlık konumuna getiren hiç şüphesiz düşünen bir varlık olmasıdır. İnsanoğlu bu üstün özelliği gereğince aynı zamanda sorgulayan bir varlıktır. Sorabilme, muhakeme ve mukayese edebilme yeteneği hemen hemen her insanda mevcuttur. Nasıl ki bir insan doğal olarak yeme içme gibi temel gereksinimlerle hayata gözlerini açıyorsa; akıl baliğ olmaya başladığı andan itibaren varlığını, hayatı, niçin, nasıl ve kim tarafından var olduğunu sorgulama eğilimi içine girmektedir. Bu sorgulamaya fıtrî bir ihtiyaç da diyebiliriz. Bedenin sağlıklı bir şekilde gelişebilmesi için insanın yaratılış gereği gerekli besinleri alması gerektiği gibi zihin doygunluğu ve gelişmesi de doğru bilgiye ulaşma noktasında gerçekleşir. İnsanlığın her zamanen çok sorguladığı konulardan birisi de bir yaratıcının varlığı veya yokluğu, varsa nasıl bir özelliğe sahip olduğu veya niçin var olduğu gibi konular olmaktadır. Bunun neticesinde birçok tartışma, problem ve düşünce tarzı meydana gelmiştir.

Bir yaratıcının varlığı konusunda genel olarak üç düşünce eğiliminden söz edebiliriz. Bunlar; teizim, ateizm ve varlığı daha yakın bir zamana dayanan agnostisizmdir. Teizm; bir yaratıcının var olduğunu kabul eden düşünce sistemidir. Temeli bir Tanrı'ya bağlı olan dinlere teistik dinler denir. Buna İslamiyet, Hıristiyanlık ve Yahudilik gibi dinleri örnek verebiliriz. Ateizm; Tanrı'nın varlığını kabul etmeyen bir düşünce biçimidir. Evrenin bir yaratıcının olmadığını, evrenin her zaman var olduğunu ve asla yok olmayacağını savunmaktadır. Agnostisizm ise, Tanrı'nın varlığı ya da yokluğu konusunda her hangi bir fikir söylemekten çekinen gruplara verilen isimdir. Yani bir yaratıcı olabilir de olmaya da bilir, agnostikler bu bilgiye ulaşmanın mümkün olmadığını savunmaktadırlar. Bu çalışmamızda agnostiklerin düşünce sistemine göre Allah'ın varlığının bilinemeyeceği tezlerine karşı, kelâmî ekollerden Eş'arîlik ve Matüridîliğin Allah'ı bilmenin imkânı yani kelâmî birliteratür olan "Ma'rifetullah" görüşlerini ele aldık. Bu bağlamda gerek naklî yollarla gerekse aklî yollarla Allah'ın varlığını bilmenin ne derece mümkün olduğunu, bu düşünce ekolleri nazarında değerlendirdik.

Bu tezi hazırlamamızdaki amacımız, insanları düşünceleri yönüyle eleştirmek veya ötekileştirmekten ziyade onları tanımaya çalışmaktır. Bazen en büyük anlaşmazlıklar iyi anlaşılamamaktan, sağlıklı iletişim kuramamaktan kaynaklanabiliyor. Agnostisizm çıkış sebebine baktığımızda aslında İslam inancına değil de yanlış bir din inancına karşı oluşmuş bir düşünce biçimidir. Kilisenin dayatmalarına, körü körüne kabul edilme inanç sistemine boyun ekmek istememelerinden kaynaklı oluşmuş bir akımdır. Bu açıdan haklılık payları elbette ki vardır. Bizim de bu konuda yapmamız gereken, muhatabımızı önyargılardan uzak bir şekilde tanıyıp kendi inanç sistemimizi en doğru şekilde açıklayabilmektir. Bu bağlamda çalışmamızda Agnostisizm akımını tanımaya çalışıp ardından temel düşüncelerine karşılık kelâmî ekollerimizden Eş'âri ve Matüridi'nin bu konudaki görüşlerine yer verdik.

Çalışma esnasında bilgi, görüş ve önerileriyle yönlendiren danışman hocam sayın Prof. Dr. Abdülhamit Sinanoğlu'na, çalışmam hakkında görüşlerini bildirip yönlendiren Prof. Dr. Ahmet AK ve Doç. Dr. Mustafa Ünverdi hocalarıma teşekkür etmeyi bir borç bilirim. Ayrıca eğitim konusunda hiçbir zaman desteklerini esirgemeyen annem Rahile Yıldırım'a, aileme ve arkadaşlarıma teşekkürlerimi sunarım.

Zeliha YILDIRIM
Kahramanmaraş-2022

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR

AİBÜ	:Abant İzzet Baysal Üniversitesi
A.S.	: Aleyhiselam
AÜİF	:Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Ed.	:Editör
C.	:Cilt
DİB	:Diyanet İşleri Başkanlığı
EKEV	:Erzincan Kültür Eğitim Vakfı
FÜİFD	:Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
h.	:Hicri
İSAM	:İslâm Araştırmaları Merkezi
Koord.	:Koordinatör
m.	:Miladi
M.Ü	:Marmara Üniversitesi
ö.	:Ölüm
Öl.	:Ölüm
S.	:Sayı
s.	:Sayfa no
ss.	:Sayfa sayısı
thk.	:Tahkik
Trc.	:Tercüme
TDV	:Türkiye Diyanet Vakfı
vb.	:ve benzeri
yay.	:Yayın/yayınları/yayınevi

1. GİRİŞ

1.1. Çalışmanın Konusu

Platon, Kindi, Gazali, Augustine, Aquinas, Descartes, Leibniz, Kepler, Newton ve Abdüsselam gibi ünlü birçok bilim insanı, felsefeci ve teolog düşünce sistemlerinde Allah'ın varlığıyla ilgili meselelere merkezi rol vermişlerdir: Allah var mıdır? Allah'ın varlığı rasyonel olarak temellendirilebilir mi? Allah'ın sıfatları hakkında ne söyleyebiliriz? Evren mi Allah mı ezelidir? Bu evrendeki muhteşem tasarımlar Allah'ın eserleri midir? Felsefede hiçbir konu, Allah ile ilgili bu ve benzeri sorular kadar dikkat çekmemiş ve tartışılmamıştır.[1] Aynı zamanda, Allah hakkında konuşmak, yani Allah'ın nasıl bir varlık olduğunu, O'nun evrenle, özellikle de insanla nasıl bir ilişki içinde bulunduğunu dile getirmek, Kelam disiplinin de temel konusunu oluşturmaktadır. [2]Kısaca ifade edecek olursak insan, Tanrı kavramı ve problemi ile karşı karşıyadır. Yani O, evrensel bir problemdir. Kavramın değeri, problemin önemi ve bu uğurdaki bitmek-tükenmez çabaların başarı ve başarısızlığı teorik olarak her zaman ve her yerde pekâlâ tartışılabilir. Ancak özelikle günümüzde çokça rastlandığı gibi Tanrı'nın varlığı basit ve sığ bir yaklaşımla ve rastgele gerekçeler yahut dayanaklarla yadsınamaz. Tanrı'nın varlığı sorunu, bilimsel bir konu değil, egzistansiyel bir sorun, yani insanın kendisinin bir "varoluş" sorunudur.[3]

Tanrı'nın varlığı sorunu çerçevesinde birçok düşünce akımları meydana gelmiştir. Biz de çalışmamızda bu sorular çerçevesinde oluşan başlıca akımlardan biri olan agnostisizmin Allah'ın akılla bilinemeyeceği iddialarına karşı kelâmî ekollerden Eş'arî ve Matüridî ekolünün Ma'rifetullah (Allah'ı bilme)nazariyeleri ele alınıp karşılaştırmalı olarak değerlendirmeye çalışacağız.

1.2 Çalışmanın Amacı

Bu çalışmamızda, geçmişte olduğu gibi günümüzde de varlığını devam ettiren belli başlı din karşı akımlardan biri olan agnostik düşünürlerin temel düşüncelerini, varoluş sebeplerini ele aldıktan sonra, Eş'ari ve Matüridi'nin Ma'rifetullah(Allah'ı bilme) görüşlerine değinildi. Agnostiklerin Allah'ı akıl ile bilmenin mümkün olmadığı iddialarına karşı, Eş'ari ve Matüridî ekolleri bağlamında Allah'ı bilmenin ne derece mümkün olduğunu açıklamak amaçlanmaktadır.

1.3. Çalışmanın Önemi

Yaptığımız araştırmaya göre agnostisizm ile ilgili, Eş'arîliğin ve Matürdîliğin Ma'rifetullah görüşüyle ilgili ayrı ayrı çalışmaların olduğu tespit edilmiştir. Ancak bu görüşleri karşılaştırmalı bir şekilde ele alan bir araştırmaya rastlanılmamıştır. Her ne kadar varlığı 19. yüzyıla dayanan bir konu olsa da din karşıtı çağdaş akımlar kategorisinde yer alan agnostisizm düşüncesi, halen güncelliğini korumaktadır. Bu akımın niçin ve hangi amaçla ortaya çıktığını ve neye göre temellendirme yaptığını bilmek, akımı daha iyi tanımamızı sağlayacaktır. Böylelikle İslamî düşünceye göre agnostisizmin imkânsız dediği bir konunun nasıl imkânlı hale geldiğini kelâmî ekoller nazariyesine göre temellendirerek, iki zıt düşüncenin aynı çalışmada yer alması sağlanacaktır. Bu farklı düşünce biçimlerinin aynı çalışmada yer alması okuyanların daha kolay mukayese etmesini sağlayacaktır.

---

[1] Caner Taslaman, Enis Doko, *Allah Felsefe Ve Bilim*, İstanbul Yay., İstanbul 2013, s. 11.

[2] Mehmet Aydın, *Tanrı Hakkında Konuşmak: Felsefî Bir Tahlil,* Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi I. , s. 25.

[3]Fethi Kerim Kazanç, *Varlık, Bilgi, Değer ve Siyaset Üzerine Kelam Yazıları,*Araştırma Yay., İstanbul 2015,s. 14.

1.4. Çalışmanın Yöntemi

Çalışma ile ilgili olarak geniş bir literatür taraması yapılmış, konuyla doğrudan veya dolaylı ilişkili bulunan eserler, makaleler ve tebliğler toparlanma yönüne gidilerek bütün bu kaynaklar konu bağlantısı içerisinde okunarak değerlendirilmeye alınmıştır. Çalışmamız kelâm ilmindeki özel ilkeler dikkate alınarak yürütüldü Ayrıca, araştırma esnasında klasik ve çağdaş kelam eserlerinde yer alan agnostisizm ve Ma'rifetullah kavramlarının epistemolojik olarak anlamlarına yer verildi ve geniş kapsamda belirtilen ekoller çerçevesinde konuyu açıklama yoluna gidildi.

Çalışmamız giriş, iki bölümden oluşan gelişme, sonuç ve tartışmadan oluşmaktadır. Giriş bölümünde, konunun genel kapsamı, konuyu araştırma amaç ve yöntemlerinden bahsedildi. Ardından konuyla ilgili önceki çalışmalar adlı başlıkta konumuzla ilgili yapılan bazı çalışmalar ve özetlerine yer verildi. Agnostisizm kavramı, agnostisizmin temel düşüncelerinin ne olduğu ve bu düşünce sistemini savunan başlıca agnostiklere yer verildikten sonra, diğer bölümde; Marifetullah kavramı, Kelam ilminde delillendirme yöntemleri, İspatı vacip ve Marifetullah'ın vucibiyeti konusuna kısaca değindikten sonra, Eş'arîlik ve Matürîdilik ekollerinin "Ma'rifetullah" nazariyesi bağlamında Allah'ı akıl ile bilmenin imkânında delillendirme yöntemlerinin neler olduğundan bahsedildi. Son bölümde ise Agnostiklerin temel düşünce sistemlerine karşılık Eş'ari ve Matüridi ekollerinin cevap niteliğindeki görüşlerine karşılaştırmalı olarak yer verildi. Sonuç ve tartışma bölümünde ise tezimiz genel olarak değerlendirilip sonlandırılmıştır.

Çalışmamızda kullandığımız kaynaklara gelince klasik kelam eserlerinden Mâtürîdî'nin *"Kitâbü't-Tevhid*'i", Ebu'l-Hasan el- Eş'âri'nin *"el-Lüma fi'r-Reddi ala Ehli-Zeyğ ve'l-Bid'a",* Âmidi'nin *"Gayretu'l- Meram fi İlmi'l-Kelam*", Ebu Mansur Bağdadî'nin*"Kitabu Usûli'd-Din",* İbn Furek'in *"El-İbane an Turuk'il-Kâsidîn",* Seyyid Şerif Cürcani'nin *"Şerhu'l- Mevakıf",* Cüveyni'nin "*Kitabu'l İrşad*", Gazâli'nin *"el-İktisad fi'l-İtikad"*, *"Mişkatu'l Envar"*, ve Fahreddin er-Razi'in "*Mealimu Usûl'i-Din*" adlı eserlerden istifade edilmiştir. Konuyla ilgili günümüz çalışmalarından ise Ahmet Seyrek'in *"Ateizm, Deizm, Ateizm ve Ostisizm*" , Mehmet Sait Reçber'in *"Tanrı'yı Bilmenin İmkânı ve Mahiyeti",* Mehmet Aydın'ın "Kant ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlak İlişkisi" ve "Din Felsefesi" adlı eserlerinden, Bernard Russell'in "*Neden Hıristiyan Değilim"* ve *"Eğitim ve Toplum Düzeni",* Hanifi Özcan'ın *"Matüridî'de Bilgi Problemi"*adlıeserlerden, ayrıca konuyla ilgili yapılan çalışma ve makalelelerden Abdulhamit Sinanoğlu'nun "*İmam Mansur Muhammed Matüridî'nin Allah Anlayışı ve Yanlış Tanrı Tasavvurlarını Eleştiri Biçimi"* ve *"Yunan Sofistlerinden Günümüze Uzanan Bir Din Karşıtlığı: Agnostisizm ve Umursamazcılık",* Mehmet Şaşa'nın "*İmam Eş'ârî'nin Kelamı'ında Ma'rifetullah",* Resul Özrtük'ün "*Matüridi'nin Kelam Sisteminde Allah'ı Bilme (Ma'rifetullah),* Ferit Uslu'nun *"Agnostisizm"* adlı çalışmalardan istifade edilmiştir.

DİA'nın ilgili maddesi gözden geçirilip bu maddelerden yararlanılmaya özen gösterildi. Âyetlerin meallerinde TürkiyeDiyanet Vakfı Yayınları'nın Kur'ân meâli esas alındı. Râğıb el-İsfehani'nin *Müfredat*'ı gibi temel lügatlerden ve Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi'nden, Şinasi Gündüz'ün *"Din ve İnanç Sözlüğü"* editörlüğünü Ahmet Cevizci'nin yaptığı "Felsefe Ansiklopedisi'nden faydalanılmıştır. Yararlanılan kaynaklar ve konuyla ilgili önceki çalışmalar ayrı başlık altında ele alınacaktır.

2. KONUYLA İLGİLİ ÖNCEKİ ÇALIŞMALAR

Öztürk (2005*), Matüridî'nin Kelam Sisteminde Allah'ı Bilme (Ma'rifetullah) Meselesi,* adlı çalışmada adından da anlaşıldığı gibi Matüridî'nin Allah'ın akılla bilinip bilinmeyeceği konusuna değinmektedir. Çalışmaya göre; Matüridî her konuda aklı ön plana çıkardığı gibi Ma'rifetullah konusunda da aklı ön plana çıkarmaktadır. Allah'ın Kur'an'ı Kerim'in birçok ayetinde düşünmeye akıl yürütmeye sevk etmesinden hareketle aklı kullanmanın zorunlu bir durum olduğunu hatta akılla Allah'ı bilmenin gerekli olduğunu açıklamaktadır. Matüridî'ye göre Allah'ın sıfatlarının kâinatta tezahür etmektedir. İnsan kâinata bakarak belirli delillendirme ile Allah'ın varlığını bilebilir ancak bu bilme Allah'ın zatının mahiyetini bilmek anlamına gelmiyor. Allah'ın sıfatlarını bilmenin Allah'ı bilmek olduğunu ifade etmektedir.

Sinanoğlu (2007), *Yunan Sofistlerinden Günümüze Uzanan Bir Din karşıtlığı Agnostisizm ve Umursamazcılık* adlı çalışmasında agnostisizmin çıkış tarihi, başlıca temsilcileri ve temel görüşlerinin neler olduğundan bahsetmektedir. Agnostisizm akımının asıl çıkış sebebinin kilisenin insanlara yapmış olduğu dayatmalara karşı oluştuğunu yani yanlış bir din anlayışına karşı oluşmuş bir hareket olduğunu açıklamaktadır. Bu noktada İslam kelamcılarına büyük görev düştüğünü onları doğru anlamak karşı çıktıkları düşünceleri bilmek, kilisenin yanlış din anlayışlarını çürüteceğine yardımcı olacağı kanaatindedir. Çünkü bu akım içerisinde her ne kadar sinsi temsilciler olsa bile gerçek anlamda yanlış inanış biçimlerine karşı çıkmış bir akım diyebiliriz. Kelamcılar olarak onları bu düşüncelerine karşı doğru argümanlar sunarak ikna etme yoluna gidilmesi gerektiğinden bahsetmektedir.

Uslu (2012), *Agnostisizm*, adlı makalede yalnızca agnostisizmin tanımı, tarihçesi, çeşitleri ve felsefî bir tutum olarak ateizmden farkları konularını ele almaktadır. Çalışmamız açısından Agnostisizm ile ilgili genel bir bilgi edinmemizi sağlamıştır.

Korkmazgöz(2014), *İslâm Düşüncesinde Allah'ı Bilmenin Ma'rifetullah Yolları*, adlı çalışmada İslâm düşüncesi geleneğinde fikir akımları Allah'ı bilmenin vâcip olduğu konusunda ittifak etmişlerdir. Bundan kasıt Allah'ın zâtı değil, varlığı, tevhidi, sıfat ve fiillerini bilmektir. Bununla birlikte onlar Ma'rifetullah konusunda farklı yollar benimsemişlerdir. Buna göre genellikle selefi yöntem üzere olanlar Ma'rifetullah'ın fıtrî ve zarûrî; kelamcı ve felsefeciler nazarî ve istidlâlî; sûfîler ise keşfî karakterde olduğu düşüncesindedirler. Bu çerçevede selim duyular, haber-i sâdık, nazar ve keşf bilgi kaynakları olarak ortaya konmuştur.

Özkan(2014), *Epistemolojik Açıdan Agnostisizme Yer Açmak Mümkün Mü?,*adlı çalışmada agnostisizmin konumu incelenmektedir. Ateizmle birlikte dinlere ve Tanrı'ya karşı mesafeli bir tavır olarak tanımlanan agnostisizm epistemolojik bağlamda gelecekle ve fizik ötesi alanla ilgili rasyonel ve bilimsel bilgi elde etmenin imkânsızlığına işaret etmek için kullanılabilir. Ayrıca Agnostisizmi doğal alandaki bazı şeylerin insan zihni tarafından bilinemeyeceğinin savunulduğu ya da teizme itiraz olarak doğaüstü alanla ilgili bazı görüşlerin insan zihnine kapalı olduğunu kabul eden felsefi anlayış olarak da niteleyebiliriz. Zayıf agnostisizm Tanrı'nın varlığı veya yokluğu lehindeki kanıtların ikna edici olmadığından yola çıkılarak herhangi bir yargıda bulunmamayı içerirken güçlü agnostisizmde bu kanıtların hiçbir zaman elde edilemeyeceği vurgulanır. Başta Thomas Huxley ve Antony Kenny olmak üzere agnostik tutumun zayıf ve güçlü kutupları arasında değişik pozisyonlarda yer alan farklı birçok düşünür hesaba katıldığında ontolojik ve epistemolojik yansımaları olan bir konum tartışmasıyla karşılaşılır. Buna binaen bazı teist ve ateistler agnostisizmin belirli bir tutum olarak ele

alınamayacağı yönünde görüşler öne sürer. Neticede bu durum agnostisizmin nerede konumlandırılması gerektiği problemini doğurmuştur. Nitekim Scot D. Yoder agnostik olarak öncelikli sorunun agnostisizme bir konum belirlemek olduğunu öne sürer. Dolayısıyla bu çalışmada öncelikle Agnostisizmin tanımsal çerçevede ne ifade ettiği tartışılıp ardından farklı tutumlarla ilişkisi bağlamında agnostisizme bir konum belirlenip belirlenemeyeceği irdelenmektedir. Aynı zamanda dini kimlik hesaba katılarak farklı bir agnostik çerçeve çizilmeye çalışılmaktadır.

Şaşa (2017), *İmam Eş'arî'nin "Kelâm"ında Ma'rifetullah,*adlı çalışmada, Eş'arî'nin Ma'rifetullah görüşünü ele almaktadır. Eş'ari'ye göre Allah'ın zatı bilmenin mümkün olmadığını ancak varlığını ve birliğini sıfatları ve fiilleri bağlamında bilinebileceğini ifade etmektedir. İnsanların Allah'ın bilgisine taklidi yollarla ulaşmanın caiz olmadığı akıl yürütme yöntemiyle Allah'ı bilmeleri gerektiğini açıklamaktadır. Ancak Ma'rifetullah'ın vücubiyeti konusunda akılla mı yoksa nakli yollarla olması gerektiği konusunda net bir açıklamanın olmadığı söylemektedir. Bu bağlamda Eş'arî'nin eserlerinde de hareketle ilahi mesaj ulaşmayan kimselerin ahiretteki durumuyla ilgili net bir görüşünün olmadığını açıklamaktadır.

Mete(2018), *Din Bilimcisi Ne Kadar Agnostiktir?: Çağdaş Din Bilimlerinde Agnostisizm Sorunu,*adlı çalışmada Çağdaş Din Bilimlerinde (Religionswissenschaft) karşı karşıya bulunduğumuz önemli metodolojik meselelerden biri objektiflik sorun olduğunu ifade etmektedir.. Din Bilimlerinin tarihine baktığımızda; üç önemli safha hemen gözümüze çarpmaktadır: 1. Teolojiyle iç içe veya onun hizmetinde bir alan olarak anlaşılan klasik Din Bilimleri dönemi. 2. Teolojiden nispeten özerklik veya bağımsızlık kazanan ve genel olarak İkinci Dünya Savaşı ve sonrasında ortaya çıkan modern Din Bilimleri dönemi. 3. Kendini teolojiden tamamen bağımsız ve agnostik bir metodolojik anlayışla "din olgusunu dışardan inceleyen", "tarafsız", "herhangi bir dinin ikrarını yapmayan" ve kendini "seküler" olarak tanıttığı postmodern Din Bilimleri dönemi. Biz tebliğde Din Bilimlerindeki metodolojik agnostisizm meselesini sırasıyla, "içerden veya dışarıdan din bilimcisi olmak", "dini anlamada dindar olmanın veya dindar anlayışın gerekliliği", "bir dinin ikrarını veya itirafını yapmak" ve "akademide dindar olup olmamanın zorunluluğu" gibi konular altında değerlendirildi.

Akgün (2018) *Anthany Kenny'e Göre Tanrı'yı Bilmenin İmkânı ve Agnostisizm*adlı makalesinde, insanların Tanrının varlığını bilme konusunda da bilmeme konusunda haklı olmayan iddialarda bulunduklarını ifade etmektedir. Tanrı'nın varlığına veya yokluğunu inanırız ya da inanmayız. Bu bağlamda Kenny'e göre bilgi bir çeşit inanç değildir. Kişi bildiği bir konuya zaten inanır ancak bilmediği bir konuda inanç devreye girer. Bilgi imanı değil inancı dışta tutar, dolayısıyla bilgi ve iman birbirini ortadan kaldırmadan bir kişide aynı anda bulunacağını açıklamaktadır. Kenny'e göre inanç doğrulanamayan şeye iman duygusudur. O zaman bir varlığa inanıp inanmama konusunda onun varlığını bilmenin zorunlu bir durum olmadığı ifade etmektedir. Kenny'e Tanrı'nın mahiyeti özelliği sıfatları kutsal kitaplar ve bu kitaplara bağlı otoriteler tarafından belirlenmiş özelliklerle kısıtlıdır bu da bazı çelişkilere yol açmaktadır. Birçok düşüncenin olduğu bir varlığın var olduğu veya yok olduğu iddianın cüretkâr bir tavır olduğu söylemektedir.

Yıldız(2021) , *Anthony Kenny'de Din Felsefesi: Agnostisizmin "Temellendirilmesi" (Doktora Tezi),* adlı tezde günümüzün önde gelen agnostik düşünürlerinden Anthony Kenny ve felsefesi ele alınmıştır. Gençliğinde (1955-1965) Katolik bir rahip olmasına rağmen, evliliği nedeniyle aforoz edilen ve kiliseden uzaklaşan Kenny, aforozdan etkilenmemiş, ilerleyen dönemlerde Tanrı'nın varlığı lehinde veya aleyhinde ileri sürülen kanıtlarda eksiklikler olduğunu öne sürerek, inanç

ve inançsızlığa karşı eleştirel bir tutum takınmıştır. Düşüncelerini ifade etmek için pek çok eser yazan Kenny, sadece agnostik olduğunu ifade etmekle kalmamış, neden agnostik olduğunu da temellendirmeye çalışmıştır. Bu açıdan Kenny, yalnız agnostisizm problemi açısından değil, teizm ve ateizm tartışmalarında da son derece önemlidir.



3. AGNOSTİSİZM

3.1 Agnostisizm Kavramı

Agnostisizm (agnosticism) kavramı etimolojik olarak Yunanca 'da "bilinmeyen", "bilmemek" anlamlarına gelen a-gnostos kelimesinden türemiştir. Agnostisizm kavramı özel bir öğretiden yola çıkmasına rağmen daha sonraları bilinemezci tüm öğretilerin anlaşılmasında kullanılarak felsefi anlamda literatüre girmiştir.[4] XIX. Yüzyılın ikinci yarısı boyunca Tanrı'nın var olup olamadığının bilinemeyeceğini iddia eden ve bu iddia etrafında toplanan görüşleri ifade eden bir kavram olarak yerini almıştır. Türkçe'ye *bilinemezcilik* olarak çevrilmiştir.[5] Protagoras, Tanrının var olup olmadığının bilinemeyeceğini iddia ederek agnostisizme bir kapı aralamıştır. Bu kavramdan hareketle daha çok bir bilim adamı olan T.H. Huxley (1825-1895) okumaları sırasında ilahi gerçeklik hakkında özel bir tinsel bilgi (gnosis) iddiasında bulunan gnostiklerle de karşılaşmıştı. gnostikler Tanrı hakkında insanların çoğunun iddialarından daha fazla bir bilgi iddiasında bulunuyorlardı. İşte Huxley bu konuda kendisinin düşündüğü az bir bilgiyi a-gnostik (bilinmeyen) terimiyle dile getirdi. Darwin'in dostu olan T. H. Huxley tarafından 1869 yılında ortaya konulmuş olan bu kavram ve ayırıcı felsefi anlamı on dokuzuncu yüzyılda *Dinsel İnanç* üzerine tartışmalar bağlamında ortaya çıkmıştır.[6]Felsefi düşüncenin kendi iç inkişafı açısından değerlendirildiğinde agnostisizmin, eleştirel düşünme tarzına bağlı olarak, insanın entelektüel güçlerinin tartışma konusu kılınmasının doğal sonucu olarak ortaya çıktığı söylenebilir.[7]

"Agnostisizm", terim olarak yeni olsa da felsefi bir tavır olarak ilk çağ Yunan düşüncesinde septikleri bu çatı altına almak yanlış olmayacaktır. Agnostisizm, felsefi bir tavır olarak ilkçağ felsefesine kadar götürülebilir. Sofistlere, Septiklere kadar izi sürülebilecek olan bu tavır, Ortaçağ felsefesinde negatif teoloji ile gündeme gelmiş ve modern düşüncede ise Deizmle birlikte tekrar tartışılmıştır. Çağdaş düşüncede ise mantıkçı pozitivistlerin agnostik bir tavır takındıkları söylenebilir.[8]

Çağdaş din felsefesinde, "Agnostisizm, Tanrı ve onunla alakalı gözlemlenemeyen her şeyi kapsayacak şekilde tanımlanmıştır."[9]Bu terimle Huxley, Tanrıya inanmaya yönelik yansız bir yaklaşımı dile getirmiştir. Başka bir ifade ile agnostisizm, Huxley tarafından teizm ve ateizm arasındaki bir tavrı belirtmek için kullanılmıştır. Bu görüşü savunanlara ise agnostik deniliyor.[10]

Agnostisizmin zıddı olan gnostisizm terimi, "bilgi, hikmet, marifet" anlamlarına gelen Yunanca *gnosis* ve "bilmeyi başarmak" anlamına gelen *gnostikos* kelimelerine dayanır. Gnostik gelenekler, kurtuluş için gerekli olan "gerçekliğin doğası ile ilgili bilgilerin" kendilerine verilmiş olduğunu savunurlar. Tanrı, alem, insan ve bunlar arasındaki ilişkileri özel kişilere verilmiş gizli kutsal (*ezoterik*) bilgiyle açıklayan

[4] Recep Ardoğan, *Buhrandan Burhana Günümüz Kelam Problemleri,* Kelam Yay., İstanbul 2018, s. 53.
[5] İlhan Kutluer,"*La Edriyye",TDV, İslam Ansiklopedisi*, C. XXVII, Ankara 2003, s. 41.
[6] Kemal Batak, "*Agnostisizm*", *Felsefe Ansiklopedisi*, Ed. Ahmet Cevizci, C. I, Etik Yay., İstanbul 2003, s. 75.
[7] Kasım Küçükalp, *İnanç Konusunda Bilinmesi Gereken 88 Soru*, Ed. Cağfer Karadaş, Beyan Yay. İstanbul 2019, s. 290.
[8] Bilal Bekalp, "*Agnostik Tavrın Makullüğü Üzerine"*,https://onculanalitikfelsefe.com/agnostik-tavrin-makullugu-uzerine-1-bolum-bilal-bekalp/#_ftn10, [03.12.2021].
[9]Recep Ardoğan, *Buhrandan Burhana Günümüz Kelam Problemleri,* s. 53.
[10]Fikret Osman, T*he Problem Of Logıcalıty Of Agnostıcısm, Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, V, S. 9, (2015)s 53.

Sabiîlik, Maniheizm ve Hermetizm gibi dinler, genellikle günümüzde Gnostik dinler olarak nitelenmektedir.[11]

Bilinemezlik anlamına gelen agnostisizm kavramı, İslam literatüründe Arapça kökenli olan "bilmiyorum" anlamında "La Edri" fiilinden meydana gelmiştir. Terim olarak ilk ortaya çıkışı klasik İslâm düşünce geleneği içinde, özellikle kelamcıların sofistler hakkındaki değerlendirme ve eleştirileri çerçevesinde gerçekleşmiş, daha sonra modern Müslüman müellifler tarafından XIX. yüzyıl Batı felsefesinde benimsenen agnostisizme karşılık olarak kullanılmıştır. Yine modern kullanımda irfâniyye şeklinde ifade edilen gnostisizmin karşıtı olarak lâirfâniyyenin daha uygun olacağı ileri sürülmüştür. Türkçe'de bilinmezcilik şeklinde karşılanan agnostisizm, XIX. yüzyılın ikinci yarısı boyunca bir Tanrı'nın var olup olmadığının bilinemeyeceği iddiası etrafındaki görüşleri ifade etmek üzere yaygınlık kazanmıştır.[12]

Agnostisizmi bir din felsefesi terimi olarak tanımlamak o kadar kolay değildir. Zira agnostisizme yüklenen anlam, filozoftan filozofa hatta teologtan teoloğa değişmektedir. Özellikle agnostiklerin Tanrı'ya inanıp inanmadıkları ve agnostikle ateist arasındaki farkın ne olduğu soruları karşısında agnostisizm teriminin birbirinden oldukça farklı en az iki kullanımı/anlamı olduğunu görürüz. Alvin Plantinga, farklı kullanımlara dikkat çekerek terimi şu şekilde tanımlamaya çalışır:

> *"Popüler anlamda Tanrı'ya inanmayan kişiye ateist denirken Tanrı'ya ne inanan ne de inanmayan kişiye agnostik denir. Ancak daha teknik anlamda agnostisizm, Tanrı'nın var olduğu ya da yok olduğu gerekçelendirmede insan aklının yeterli rasyonel zeminlere sahip olma kapasitesinin bulunmadığını ileri süren görüştür."* [13]

Bir başka ifadeyle Agnostisizm, Tanrı'nın varlığı (Teizm) ile yokluğu(Ateizm) arasına sıkışmış ve Tanrı'yı bulma, bilme gibi herhangi bir çaba içerisinde girilemeyeceği düşüncesiyle *umursamazcılık* olarak da ifade edilebilir.

Aslında Agnostisizm terimini Huxley icat etmiş olsa da agnostik düşünürler elbette ondan önce de vardı. Agnostisizmi, dini inançlar konusunda şüphecilik olarak da ele alırsak bu yaklaşım tarzının en eskilere gidebileceğini düşünmek hiç de yanlış olmaz. Bu bağlamda Antik Yunanlı düşünür Protogoras'ı belki de ilk agnostik düşünür olarak değerlendirebilmek mümkündür. O, Tanrı'nın varlığı hakkında şöyle demiştir: "*Tanrılara gelince onların var olduklarını ya da olmadıklarını bilmeye hiçbir yol bulamadım. Hem sorunun gizemliliği hem de insan yaşamın kısalığı bu konuda bilgi elde etmeyi engelleyen pek çok şey arasında sayılabilir."*[14]

İslam düşüncesine felsefi tercümeler ve farklı kültürlerle yapılan tartışmalar yoluyla girmiş olduğu anlaşılan Şüphecilik/Bilinemezcilik anlayışı eski Yunan'daki Sofistlere/Septiklere kadar uzanmaktadır. İmam Muhammed Matüridi'nin (ö.333/944) Tevhid Kitabı'nda bir başlık altında anlattığı bu kesime Sofestaiyye adının verildiğini görüyoruz. Aslında bu adlandırmanın Matüridi'den en az bir asır önceki Mu'tezile düşünürlerince kullanılmış olduğu anlaşılmaktadır. Zira Matüridi, Tevhid Kitabı'nda bildirdiğine göre Muhammed b. Şebib adlı Mu'tezile bilgininin bu akıma karşı yönelttiği eleştirilerden yararlanarak kavramı sistemine dâhil ettiği ve bunu kendi bilgi nazariyesinde kullanarak geliştirdiği anlaşılmaktadır.[15]

---

[11] Şinasi Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, Vadi Yay., Ankara 1998, s. 143.
[12] İlhan Kutluer,*"La Edriyye",* s. 41.
[13] Ahmet Seyrek, *Ateizm, Deizim, Agnostisizm, Ostisizm,* Dorlion Yay. Ankara 2019, s. 212.
[14] Seyrek, *Ateizm, Deizim ve Agnostisizm, Ostisizm,* s. 214-215.
[15] Abdulhamit Sinanoğlu, Yunan Sofistlerinden Günümüze Ulaşan Bir Din Karşıtlığı: Agnostisizm ve Umursamazcılık, *Din Karşıtı Çağdaş Akımlar ve Deizm Sempozyumu Dergisi*, Van 2007, s. 95

Sofistleri gruplar halinde tasnif ederek agnostik eğilimleri orada zikretmek İslâm kelâmcılarının bir uygulamasıdır. İbn Hazm'ın grup adı vermeden üçlü bir tasnife gittiği bilinmektedir. Nasîrüddîn-i Tûsî, muhtemelen kelâmcıları kastederek bir topluluğun felsefî bir ekol saydığı sofistleri Lâedriyye (Agnostikler), İnâdiyye (Septikler) ve İndiyye (Rölativist/Sübjektivistler) şeklinde üç gruba ayırdığını belirtmekte, Lâedriyyeyi "şüphe edenler ve şüphe edip etmediklerinden de şüphe edenler" şeklinde tanıtmaktadır. Buradaki şüphe, bilginin imkânsızlığı hakkındaki kesin bir septisizmden çok bilinmezci bir tutumu ifade etmektedir.[16]

3.1.1 Agnostisizm Çeşitleri

Agnostisizm filozoftan filozofa ve teologtan teologa değişen bir felsefedir. Bunun en önemli nedeni, Agnostisizm farklı türlerinin bulunmasıdır. Filozoflar, bu farklı türlerden sadece birini göz önünde bulundurarak tanımlarını yaptıkları için değişik agnostisizm tanımları ortaya çıkmıştır. Agnostisizm üzerine yazı yazmış olan birçok filozof, zayıf ve güçlü şeklinde onun iki çeşidinden bahseder. Öte yandan William Rowe gibi bazı yazarlar da zayıf, ılımlı(orta) ve güçlü olmak üzere agnostisizm'i üç türe ayırırlar.[17]

Bunun dışında agnostisizm terimini daha geniş bir kaplamda kullanarak agnostik teizm, agnostik ateizm, kayıtsız agnostisizm, pragmatik agnostisizm gibi türlere ayıranlar da bulunmaktadır. Bu son tasniflerde geçen agnostik teizm, Kierkegard ve Kant gibi Tanrı'nın varlığının bilinemeyeceğini bu konuda bilginin bizim bilme kapasitelerimizi aştığını kabul ettiği halde yine de Tanrı'nın varlığına inanan kişiler için kullanılır. Agnostik teizme, dinî agnostisizm de diyenler vardır.[18]

Agnostik Ateizm ise Thomas Huxley, William Clifford, Bertrand Russell gibi her hangi bir inancı yeterli kanıt bulunmadan inanmanın rasyonel olmadığını ileri süren Agnostik ilkeden hareketle Tanrı'nın varlığına inanmayı akla uygun bulmayan düşünürlerin tavrıdır. Açıkçası ileride ele alacağımız üzere bu tutuma aynı zamanda güçlü agnostisizm veya felsefî agnostisizm de denmektedir. Kayıtsız Agnostisizm ve Pragmatik Agnostisizm ile genellikle Zayıf Agnostisizmin ifade edilmek istendiği anlaşılmaktadır. Bu agnostisizm türlerinde Tanrı inancına ve dine tam bir kayıtsızlık ve ilgisizlik durumu söz konusudur. Bu tutuma "apateizm" (kayıtsızcılık) de denmektedir. Bütün bu sınıflandırmalar içinde Agnostisizmi "zayıf" ve "güçlü" diye ayırmak en uygun tasnif olarak gözükmektedir. Zira bu tasnif, farklı adlarla ifade edilen diğer türleri içine aldığı gibi epistemolojik bakış açısına da daha uygun düşmektedir. Epistemolojik duruş açısından da Agnostisizmi zayıf ve güçlü formları altında toplamak hem mümkün hem de daha kapsayıcı gözüküyor.[19]

3.1.1.1. Zayıf Agnostisizm

Pek çok düşünür agnostisizm 'in bu çeşidinden söz eder. Bazı filozoflar agnostisizmin zayıf formuna, agnostisizmin popüler anlamı demişlerdir. Zayıf biçimine göre Agnostik, Tanrı'nın ne varlığına ne de yokluğuna inanan, her iki konuda da ciddi kuşku içinde olan, yargısı olamayan veya yargısını askıya almış olan kişidir.[20]

Bu noktada Tanrının ne varlığına ne de yokluğuna inanan, bu konuda kararsız olan böyle insanlar var mıdır, diye düşünülebilir. Bu soru bir hayret, şaşkınlık yanında böyle bir insanın var olma ihtimaline yönelik ciddi bir şüpheyi de ima etmektedir.

[16] Kutluer, *"La Edriyye*", s. 42.
[17] Seyrek, *Ateizm, Teizm, Agnostisizm, Ostisizm*, s. 219.
[18] Ferit Uslu, "Agnostisizm", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* XI/I, S. 21 (2012), s. 11.
[19] Uslu, "Agnostisizm", s. 11-12.
[20] Seyrek, *Ateizm, Teizm, Agnostisizm, Ostisizm*, s. 221.

Elbette Tanrı'ya kesin bir şekilde inanmış, O'na teslim olmuş ve hayatın O'nsuz hiçbir anlamı olmayacağını düşünen bir teist için bu tarz bir agnostisizm imkânsız gibi görünebilir. Sözgelimi, Tolstoy'un şu sözleri böyle bir bakış açısını yansıtmaktadır:

"Dinin özü tamamen şu sorunun cevabında yatar: Neden varım ve beni çepeçevre kuşatan şu sonsuz evrenle ilişkim nedir? Bu nedenle, insanın kalbinin olmaması mümkün olmadığı gibi bir dininin (yani, dünyayla her hangi bir ilişki biçiminin) olmaması da mümkün değildir. Aynı kalbinin olduğunu bilmeyen kişi gibi bir dininin olduğunu bilmeyen biri de olabilir. Fakat birinin dinsiz yaşaması kalpsiz yaşamasından daha olası değildir."[21]

Agnostikliği kararsızlık ve kafa karışıklığı olarak ele alan teistler de Agnostisizmin bu yönünü eleştirmekte ve yetersiz bir durum olarak görmektedirler. Sözgelimi kararlı bir ateist olan Richard Dawkins, *Tanrı Yanılgısı* isimli eserinde bu konuya özel bir başlık açarak agnostisizmi, ateizm perspektifinden eleştirir. *Agnostisizmin Sefaleti* başlığını kullandığı bölümde Dawkins, Plantinga ve Rowe gibi agnostisizmin iki çeşidi olduğunu belirtir. İlk çeşidinde agnostik, yeterli delile sahip olamaması nedeniyle Tanrı hakkında henüz bir yargıya ulaşmamış kişidir. Dawkins buna geçici agnostisizm adını verir. Bu zayıf agnostisizm dediğimiz şeydir. İkinci çeşidinde ise agnostik, Tanrı hakkında lehte ve aleyhte bir bilgiye ulaşılmasını imkânsız gören kişidir. Dawkins bu çeşit agnostisizme kalıcı (sürekli) agnostisizm der.[22]

Görüldüğü gibi agnostisizmin zayıf formu, geçici bir kararsızlık ve kafa karışıklığı şeklinde karşımıza çıkabileceği gibi kalıcı bir kararsızlık veya ilgisizlik durumu olarak da karşımıza çıkabilmektedir. Fakat her halükarda bu tür bir Agnostisizm pek fazla felsefî değere sahip değildir. Çünkü bu geçici bir kararsızlık veya kalıcı bir ilgisizlik durumudur ve epistemolojik bir temellendirme içermemektedir. W. Rowe da "zayıf agnostisizmin, felsefî bir pozisyon olarak savunulması gerekmez" diyerek aynı noktaya parmak basar. Hatta bu tür bir agnostisizm bazı durumlarda dini konulara ve Tanrı'ya karşı tam bir kayıtsızlık, bir apateizm şeklinde de tezahür edebilir. Ancak Tanrı hakkında nihai karar vermekten kaçınmayı epistemolojik bir duruş olarak gören ve tabiri yerindeyse bu kararsızlığı kararlı bir şekilde savunarak zayıf agnostisizmi felsefî açıdan temellendirmeye çalışan düşünürler de vardır.[23]

3.1.1.2. Güçlü Agnostisizm

Güçlü agnostisizm, felsefi Agnostisizm diye de adlandırılabilir. Agnostisizmin güçlü formunu savunan kişi, Tanrı'nın varlığı hakkında sadece kanıtlara sahip olmadığını ileri sürmekle kalmaz aynı zamanda bu tür kanıtların hiç kimse için bulunmadığını dolayısıyla teizmin rasyonel olarak gerekçelendirmesinin mümkün olmadığını da ileri sürer.[24]

Güçlü Agnostisizm denince ilk akla gelen filozoflardan olan Bertrand Russell'ın aşağıdaki ifadeleri bu tespitlerimizi net bir şekilde dile getirmektedir:

"Bir filozof olarak, eğer ben tamamen felsefecilerden oluşan bir dinleyici kitlesi-ne hitap ediyorsam, kendimi agnostik olarak tanımladığımı söylemem gerekir. Çünkü Tanrı'nın var olmadığını kanıtlayacak güçte bir argümanın olduğunu düşünmüyorum. Diğer taraftan, sokaktaki insanın hakkımda doğru izlenim sahibi olması çabası

---

[21] Uslu, "Agnostisizm", s. 13.
[22] Seyrek, *Ateizm, Teizm, Agnostisizm, Ostisizm*, s. 222.
[23] Uslu, "Agnostisizm", s. 16.
[24] Seyrek, *Ateizm, Teizm, Agnostisizm, Ostisizm* s. 225.

içinde olacaksam sanırım şunu söylemem gerekir ki ben bir ateistim. Çünkü Tanrı'nın var olmadığını ispat edemem dediğimde, ona şunu da eklemem gerekir: Aynı şekilde Yunan mitolojisindeki Tanrıların var olmadığını da ispatlayamam."[25]

"Agnostik sadece 'Ben bilmiyorum' demez. O, bir adım daha ileri gider ve büyük bir vurguyla 'sen de bilmiyorsun' der." Robert Ingersoll'un bu sözleri, agnostisizmin güçlü formunu dile getirmektedir. Amerikalı yazar ve politikacı olan George Lincoln Rockwell, otobiyografisinde dini inançlarla ilgili görüşünü açıklarken kullandığı ifadelerde agnostisizmi güçlü anlamında kullandığı görülmektedir: *"Ben bir agnostiğim ve bununla şunu kastediyorum: Yaşamın ve sonsuzluğun gizemi ile ilgili ileri sürülen bütün öneri ve açıklamalar karşısında, 'Ben bilmiyorum ve senin ve başka herhangi bir insanın da bilebileceğine inanmıyorum' diye karşılık veririm."* Agnostisizmin daha popüler olan zayıf formunda bir kararsızlık ve yargısızlık varken güçlü formunda bu durum söz edilemez. Aksine onda dini konuların bilinmezliği ile ilgili kararlı ve sistematik bir tavır alış vardır.[26]

3.2Başlıca Agnostik Düşünürler

Tanrı'nın varlığının ya da yokluğunun şu an için bilinemeyeceğini öngören agnostisizm akımı, Allah'ın varlığı, ölüm sonrası yaşam gibi insan tecrübesinin tamamen dışında kalan alanlarda insan zihninin, bunları varlığına ya da yokluğuna dair eşit derecede deliller üretebildiğini söyleyerek, üretilen delillerin bir anlamı olmadığını, dolayısıyla bu alanların bilinemez olarak kabul edilmesi gerektiğini söyler. Agnostisizmde vurgu Tanrı'ya değil insanın bilme yeteneğinin sınırlı oluşunadır. 'Sınırlı imkânlarıyla sınırsız Tanrı hakkında fikir yürüten insanın olumsuzlanamayacak veya yanlışlanamayacak hiçbir yargısı yoktur' diyerek agnostisizm Tanrı hakkında konuşmayı gereksiz görmektedir.[27]

Tanrı'nın varlığının bilinebilirliği konusu epistemolojik iddiayı oluşturur. O asıl sorunun 'Tanrı' diyebileceğimiz bir varlığın gerçekten olup olmadığının bilinip bilinemeyeceğinin olduğunu söylemektedir. Bu soru ateistler, teistler ve Agnostikler arasında anlaşmazlığı oluşturan en temel şeydir. Bir teist "Tanrı vardır" önermesinin bir bilgi değerinin olduğunu söylerken, bir ateist bu iddianın herhangi bir şekilde haklı olma durumunu göz ardı etmektedir. Agnostik olduğunu iddia eden kişi ise, *"epistemolojik açıdan Tanrı'nın varlığı veya yokluğu konusunda olumlu veya olumsuz bir yargıya varılamayacağını savunacaktır."* Tanrı konusuna bu çerçeveden bakıldığında agnostisizm kavramı önemli bir yeri doldurmaktadır. Ateistler ve teistler bu sorunun tartışılmasında aslında benzer konuma sahiptirler; çünkü biri "Tanrı vardır" önermesini yanlışlar, diğeri ise doğrular konumdadır. Agnostisizm ise hiçbirine hak vermemektedir. O ne doğruluğunun ne de yanlışlığının bilinebileceğini iddia eder.[28]

Agnostisizmi var eden sadece Tanrı'nın bilinemeyeceği görüşü değildir. Çünkü birçok teist de Tanrı'nın bilinmesinin mümkün olmadığını gerçek imanın ise bu noktada şüphe duymadan gerçekleşmesi gerektiğini savunmaktadır. Bu görüş "Fideizm" kavramıyla ifade edilir.

---

[25]Bertrand Russell, *"Am I An Atheist Or An Agnostic? A Plea For Tolerance In the Face of New Dogmas", Bertrand Russell on God and Religion,* ed. by Al Seckel, Prometheus Books, 1986, s. 84.' den nakleden, Uslu, "Agnostisizm", s. 20.

[26] Seyrek, *Ateizm, Teizm, Agnostisizm, Ostisizm,* s. 226.

[27] Şaban Ali Düzgün, "Varlık", *Kelam El Kitabı,* Ed. Şaban Ali Düzgün, Grafiker Yay., Ankara 2012, s. 205-206.

[28]Mehmet Sait Reçber, *Tanrı'yı Bilmenin İmkânı ve Mahiyeti*, Kitâbiyât Yay., Ankara 2004, s.

Kısaca fideizmden bahsedecek olursak; iradecilik, imancılık ya da fideizim *“Dini inanç sistemlerinin rasyonel değerlendirmeye tabi olmaması*” demektir. Buna göre dini inanç akılla değil, duygu ve iradeye dayalı olarak gerçekleşir. İman ne akla ve delile ihtiyaç duyar ne de delillendirmeye konu olur. İmanı temellendirme girişimleri imanın bizatihi kendisine zararlıdır. Çünkü bu konuda delil ve ispatın sonu yoktur. Hâlbuki samimi bir mümin bizzat inanç sisteminin kendisine inanır. Zaten iman, sadece bir tasdik değil, Tanrı’ya güven ve teslimiyettir.[29]İşte bu noktada agnostisizmin asıl var oluş sebebi fideizm görüşüne karşı oluşmuş bir akım diyebiliriz. Tanrı’yı bilmek mümkün değil o zaman bilinmesi mümkün olmayan varlığa inanmanın da bir anlam ifade etmediği görüşünü savunmaktadır.

Agnostisizm, bilginin ancak zihnimizin oluşturduğu güvenebileceğimiz konularla sınırlı kaldığını öne süren, dolayısıyla da mutlak varlık, Tanrı varlığının özü, temeli, anlamı gibi fizik ötesi konuları bilemeyeceğimizi savunan, bu anlamda Tanrı’nın bizden çok farklı olduğunu, bu nedenle de onun hakkında akıl edilebilir hiçbir şey söyleyemeyeceğimizi ifade eden, kısaca Tanrı’nın varlığı ya da yokluğunu bilemeyeceğimizi öne süren öğretiye denir. Bu öğretiye göre, ne teizmin iddia ettiği gibi Tanrı’nın varlığını ne de ateizmin iddia ettiği gibi Tanrı’nın yokluğunu kanıtlamaya gerek/imkân vardır.[30]

Görüldüğü gibi Agnostikler Tanrı'nın varlığını reddetmeyip, bu konunun aklın ve tecrübenin dışında olduğunu, bu nedenle bilinemeyeceğini ama bir inanç veya iman konusu olarak kabul edilebileceğini ileri sürmek suretiyle, ateistler kadar şimşekleri üzerlerine çekmeyen, fakat insanların zihin dünyalarında olumsuz anlamda soru işaretlerinin de belirmesine neden olan kimselerdir. Bu yönüyle bir kısım Hıristiyan ve Müslüman düşünürlerce bazen Ateistlerden daha tehlikeli olarak görülebilmektedir.[31]

Tanrı’nın varlığının veya yokluğunun bilinemeyeceğini savunan başlıca agnostik filozoflar; Thomas Henry Huxley, David Hume, Immanuel Kant ve Bertrand Russel’dir. Kavram, bilimsel denetimden yoksunluğa bir tepki olarak ortaya çıkmış, çağdaş dönemde felsefenin dine meydan okuması olarak kabul edilmiştir. Bu akımı benimseyenlere agnostik denir. Onlara göre dinlerin tanrısını veya başka bir yaratıcının varlığını veya yokluğunu kabul etmek için bilimsel kanıt lazımdır. Ama insanın bilme gücü sınırlı olduğu ve bu konu bilimsel olarak kanıtlanamayacağı için, tanrının var olup olmadığını bilmek imkânsızdır. Bu konu aklın sınırlarının dışında olduğu için de agnostikler tanrıya inanmayı veya inanmamayı ve dinleri reddederler. Onlar için tanrının varlığı ve öte dünya hakkında, dinlerin iddialarının doğrulanması mümkün değildir. Bu yüzden de herhangi bir dine mensup olmak anlamsızdır.[32]

3.2.1.Thomas Henry Huxley (d. 1825/ ö. 1895)

Thomas Henry Huxley (d. 4 Mayıs 1825 Ealing, Middlesex; ö. 29 Haziran 1895 Eastbourne), İngiliz biyolog Darwinin evrim kuramının en önemli savunucularından, felsefede agnostisizm kavramını ilk kez ortaya atan İngiliz biyoloji bilginidir.[33] Huxley, 1869'da "Agnostik" terimini kullanmaya başlasa da, fikirleri bu tarihten bir süre önce

[29] Mustafa Ünverdi, *Dini Açıdan Taklit*, Araştırma Yay., Ankara 2013, s. 75.
[30] Frederick Ferre, *Din Dilinin Anlamı: Modern, Mantık ve İman*, Trc. Zeki Özcan, Alfa Yay., İstanbul 1999, s. 50.
[31]Sinanoğlu, ,*Yunan Sofistlerinden Günümüze Ulaşan Bir Din Karşıtlığı: Agnostisizm ve Umursamazcılık*, s. 102.
[32] Emel Gülcan, *“Agnostisizm Nedir?”*,https://www.makaleler.com/agnostisizm-nedir, [28.03.2021].
[33] Ömer Yıldırım, “*Thomas Henry Huxley Kimdir?”*,https://www.felsefe.gen.tr/thomas-henry-huxley-kimdir [28.03.2021]

şekillenmişti. 23 Eylül 1860 tarihli bir mektupta Huxley, Charles Kingsley'e yazdığı bir mektupta görüşlerini kapsamlı bir şekilde tartıştı:

> *"İnsanın ölümsüzlüğünü ne onaylıyorum ne de inkâr ediyorum. Buna inanmak için bir neden görmüyorum, ama öte yandan, onu çürütecek hiçbir yolum yok. Doktrine herhangi bir ön itirazım yok. Doğa ile her gün ve saat başı uğraşmak zorunda kalan hiç kimse, a-priori zorluklar konusunda kendi başına sorun çıkaramaz. Bana başka bir şeye inanmamı haklı çıkaracak kanıtlar verin, buna inanayım. Neden yapmamalıyım? Kuvvetin korunması ya da maddenin yok edilemezliği kadar harika değil...*
>
> *Benimle analojiler ve olasılıklar hakkında konuşmanın faydası yok. Ters kareler kanununa inandığımı ve hayatımı ve umutlarımı daha zayıf inançlara dinlendirmeyeceğimi söylediğimde ne demek istediğimi anlıyorum.*
>
> *Kişiliğimin gerçek olabileceğini bildiğim en kesin şey olduğu. Ama ne olduğunu anlama girişimi beni sadece sözlü inceliklere götürüyor. Ego ve ego-olmayan, noumena ve fenomenler hakkındaki tüm bu öfkeyi savundum ve geri kalan her şey, çoğu zaman bu soruları düşünmeye çalışırken bile insan aklının bir anda çılgına döndüğünü bilmiyorum."*

Ve yine aynı muhabire, 6 Mayıs 1863:

> *"A priori ile hiçbir zaman en ufak bir sempati duymadım Ortodoksluğa karşı nedenler ve doğası gereği tüm ateist ve kâfir ekollere karşı olabilecek en büyük antipatiye sahibim. Yine de, kendime rağmen, tam olarak Hıristiyan'ın dediği gibi olduğumu ve görebildiğim kadarıyla ateist ve kâfir çağrıda bulunmanın haklı olduğunu biliyorum. Evren olgusunun altında yatan büyük bilinmezliğin, Hıristiyanlığın ileri sürdüğü gibi bizi seven ve bizimle ilgilenen bir Baba ile ilişkisinde durduğuna dair tek bir kanıt gölgesi veya başlığı göremiyorum. Öyleyse, diğer büyük Hıristiyan dogmalara, ruhun ölümsüzlüğüne ve gelecekteki ödül ve cezalara ilişkin olarak, ne gibi olası bir itiraz yapabilirim - Madde ve Kuvvet dediğimiz şeyin ölümsüzlüğüne inanmaya mecbur bırakılanlar ve eylemlerimiz için çok açık bir mevcut ödül ve ceza durumunda - bu doktrinlere mi ihtiyacınız var? Bana bir kanıtı verin, ben de onlara atlamaya hazırım."*

Bu tutumu tanımlayan agnostik ismin kökeni hakkında Huxley şu açıklamayı yaptı:

> *"Entelektüel olgunluğa eriştiğimde ve kendime ateist mi, teist mi yoksa panteist mi olduğumu sormaya başladığımda; materyalist ya da idealist, Hıristiyan veya özgür düşünen biri; Ne kadar çok şey öğrenir ve düşünürsem, cevabın o kadar az hazır olduğunu fark ettim; en sonunda, sonuncusu dışında bu mezheplerden hiçbiriyle ne sanatım ne de bir parçası olduğum sonucuna vardım. Bu iyi insanların çoğunun hemfikir olduğu tek şey, onlardan farklı olduğum tek şeydi. Belli bir "gnosis" elde ettiklerinden oldukça emindiler - varoluş sorununu aşağı yukarı başarılı bir şekilde çözmüşlerdi; Ben olmadığımdan oldukça emindim ve sorunun çözülemeyeceğine dair oldukça güçlü bir kanaatim vardı. Ve Hume ve Kant yanımdayken, bu fikre hızlı sarılabileceğimi düşünemiyordum... Bu yüzden düşündüm, ve uygun "agnostik" unvanını icat ettim. Bu, benim*

cahil olduğum şeyler hakkında çok şey bildiğini iddia eden Kilise tarihinin "gnostik" ine mantıklı bir şekilde zıt olarak geldi. ... Bu terim benim için büyük bir tatmin oldu."

1889'da Huxley şunları yazdı:

"Bu nedenle, inandığım gibi, İncillerin yazarlığı ya da yazım tarihi hakkında gerçek bir bilgimiz olmadığı ve bize geldikleri için kanıtlanabilir olsa da ve az ya da çok olası tahminlerden daha iyi bir şey olamaz. Bu konuya ulaşılır."[34]

Huxley, kendi agnostisizmin dayandığı bir prensibi şu sözlerle ifade eder: "Agnostisizm, ne negatif bir inanç esası olarak ne de herhangi bir türden bir inanç esası olarak ele alınabilir. Sadece o, etik ve entelektüel bir prensibe dayanarak mutlak inancın geçerliliğini sorgular. Bu prensip, pek çok şekilde ifade edilebilir, fakat hepsi de şu kapıya çıkar: Kişinin, bir önermenin objektif doğruluğundan emin olmayı mantıksal açıdan haklılaştıran(logically justifies) delilleri yoksa o önermenin doğruluğundan emin olduğunu söylemesi yanlıştır."

"Eğer benden agnostisizmin inanç esasları istenirse, onun inanç esaslarının olmadığı ve tabiatı icabı da hiçbir zaman olamayacağını söylemem gerekir. Aslında agnostisizm, bir inanç değil de yöntemdir. Bu yöntemin özünde tek bir prensibe sıkı sıkıya bağlılık bulunur... Söz konusu prensip, pozitif olarak şöyle ifade edilir: Zekânı kullanman gereken konularda aklını seni götürdüğü son noktaya kadar, başka hiçbir şeyi dikkate almadan kullan. Negatif olarak da şöyle: Zekânı kullanman gereken konularda, kanıtlanmamış veya kanıtlanması mümkün olmayan sonuçlara kesin doğruymuş gibi sarılma. İşte bunu ben agnostiğin inancı olarak benimsiyorum. Her kim bu inancı tam anlamıyla sürdürürse, gelecek onun için ne hazırlarsa hazırlasın, yüzü kızarmadan insan içine çıkabilir."[35]

3.2.2. David Hume (d. 1711/ ö. 1776)

David Hume(d. 26 Nisan 1711 – ö. 25 Ağustos 1776), 18. Yüzyılın Deneycilik akımının önemli isimlerindendir. Oda, Tanrı'nın deney dışı kalan bir kavram olduğunu; var olup olamayacağının da bilinemeyeceğini ileri sürmüştür. Bu nedenle Huma da ünlü agnostikler arasında kabul edilir. Hume'a göre Tanrı bir bilgi ya da akıl yürütme konusu olamaz. Bu nedenle Tanrı'nın varlığına sadece iman edilebilir. Görüldüğü gibi bu akıl yürütme biçiminde Tanrı inancı(tabi kendi dinlerinin Tanrı anlayışı) akıl ile açıklanamayınca bunu tecrübe edilemeyen bir varlık olarak kabul etmek gerekir diyerek tersinden bir okuma biçimi geliştirilmiştir. Tabir yerindeyse Hume gibi deneyci filozoflarca, hem o dönemin inançlı insanları küstürülmemiş, hem de bu inancın akledilebilir olmadığı ortaya atılarak bir nevi agnostisizme kapı aralanmıştır.[36]

Hume da bu konuda birçok itirazlar ileri sürülmüştür. Bunun ana nedeni olarak filozofun metodolojik ve terminolojik farklılığı gösterilebilir. Özellikle deney ötesi alana ilişkin yaptığı epistemolojik çözümlemeler, genel karakteristiği açısından söyleyecek olursak, kesin yargılardan uzak bir görünüm sergiler. Boswell'in işaret ettiği gibi Hume, dinsel soruşturmalarda ulaştığı yargıların kesinliğine ilişkin olarak okuyucularını merak içinde bırakır. Ona göre herhangi bir insan olan Hume ile filozof

---

[34]Thomas Huxley, "Agnosticism", *Collected Essays: Volume V: Science And Christian Tradition*, D. Appleton and Company, New York 1902, s. 239. 'den nakleden, Ferit Uslu, "Agnostisizm", s. 8.

[35] Seyrek, *Ateizm, Teizm, Agnostisizm, Ostisizm, s.* 214.

[36] Sinanoğlu, "Yunan Sofistlerinden Günümüze Ulaşan Bir Din Karşıtlığı: Agnostisizm ve Umursamazcılık*",* s. 99.

Hume arasında bir uyumsuzluk vardır. Hume'a göre dinin temellendirilmesine ilişkin iki önemli temel sorun vardır: Birincisi dinin akıldaki temeli, diğeri ise insan doğasındaki temelidir. Filozofa göre dinin akıldaki temeli konusunda herhangi bir sorun yoktur. Çünkü açıktır ki doğanın bütün çatısı zeki bir Yaradan'a tanıklık eder ve akıllı hiçbir araştırmacı derin bir düşünceden sonra, gerçek dine imanını bir an bile askıda bırakmaz. Kuşkuculuğunun yanı sıra, aynı konularda Hume'un öne çıkan diğer bir niteliği ise agnostik tutumudur. Epistemolojik çerçevede deneyin sınırlarını aşan problemlerde, özgül olarak neden ile sonuç arasındaki ilişkinin tanıtlanabilmesinde bilinemezci bir tutum geliştirdiğini bilmekteyiz. Ayrıca felsefenin Tanrı, doğa, ahlâk, tarih ve politika alanında bilgisel olarak temellendirme yapabilme yeteneğinden yoksun olduğunu ileri süren bir felsefi anlayışa sahip filozof, başka bir deyişle agnostik olduğu da dile getirilir.[37]

Hume'a göre bir dine inanmanın kaynağı korku, ümit, coşku ve hurafe gibi akıl dışı duygulardır. Hume, insan doğası ile ilintili olarak ortaya çıkan ümit ve korkunun anahtar kavramlarını sırasıyla hurafe ve coşkunluk olarak niteler. *Hurafe ve Coşkunluk Üzerine* başlıklı makalesinde, bu bağlamda şu saptamaları yapar: İnsan zihni açıklanamayan korku ve endişelere maruz kalır. Söz konusu korku ve endişeler ya kişisel ya da kamusal bir durumdan ileri gelen, hastalık, hüzün, melankolik mizaç veya bütün bu koşulların birleşmesiyle oluşur. Bu durumdaki bir zihinde, sonsuz sayıda bilinmeyen kötülükler, bilinmeyen araçların korkusuna maruz kalır ve korkunun gerçek objelerinin olduğu yerde ruhun kendi ön yargılarını ve başat eğilimlerini beslemesini gerekser.[38]

3.2.3. İmmanual Kant (d. 1724/ö. 1804)

Kant'a(d. 22 Nisan 1724, ö. 12 Şubat 1804) göre, insanoğlunun Tanrı hakkında hiçbir bilgisi yoktur; bu yüzden de bilgisiz olduğumuz bir konu hakkında Tanrı var veya yok gibi kesin hüküm vermek yanlıştır. Bu yüzden Kant bilinmezci ve şüpheci kabul edilir."[39] O,felsefedeki ilk ve temel misyonunun bilimi temellendirmek, daha sonra da ahlakın ve dinin rasyonelliğini savunmak olduğuna inanmıştır. Bu amacı gerçekleştirmek için, hem Descartes'in rasyonalizminden ve hem de Hume'un empirizminden önemli gördüğü öğeleri alarak, transsendental epistemolojik idealizm diye bilinen kendi bilgi kuramını geliştirmiş, yükselen bilimin felsefi temellerini gösterdikten sonra, özgürlük ve ödev düşüncesine dayanarak Hıristiyan ahlakını savunma çabası vermiştir. O, fenomenal gerçeklikle, yani bizim duyular aracılığıyla tecrübe ettiğimiz dünya ile numenal gerçeklik, yani duyusal olmayan ve hakkında bilgi sahibi olunamayacak dünya arasında bir ayrım yapmıştır.[40]

Kant'ın imana yer bulmak amacıyla inkâr etmek zorunda kaldığı bilgi metafiziksel bilgidir. Buradaki iman ise, şu veya bu dinin esaslarına iman değil, salt ve pratik aklın kendisinde taşıdığı bilginin açık ve kesin olduğuna, ahlaki emirlerin yerine getirilmesindeki zorunluluğa olan imandır. Kant'a göre bu alanda yani, inanç alanında bilginin inkâr edilmesinde endişe edilecek bir durum yoktur. Hatta Kant, bu sahada bilginin arzu edilirliğinden bile şüphe etmektedir. Çünkü Tanrı, inancın değil de bilginin

---

[37] Emin Çelebi, "Kuşkucu ve Agnostik Tutum Bakımından David Hume'un Din Eleştirisine Eleştirel Bir Bakış", *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, S. 11 (2011), s. 26-27.
[38] Seyrek, *Ateizm, Teizm, Agnostisizm, Ostisizm,* s. 216-217.
[39] Gülcan, *"Agnostisizm Nedir?"* https://www.makaleler.com/agnostisizm-nedir [29.03.2021]
[40] Ömer Yıldırım, *"İmmanuel Kant'ın Felsefe Anlayışı"*, https://www.felsefe.gen.tr/immanuel-kantin-felsefe-anlayisi [29.03.2021].

konusu olsaydı hürriyetten ve ahlakın otonomluğundan söz etmek mümkün olmayacaktı.[41]

Kant, şüphe ile iman arasında kategorik olarak zan, inanç ve bilgi sıralamasından söz eden bir filozoftur ki bu sıralama kelam ilminin bilgi teorisine de yakın durmaktadır. Hatta Mu'tezile nerdeyse bilgi ile imanı aynı görür. Ancak Hanefi-Matüridi kelamında bilgi iman demek değildir; tasdik olmadan iman olmaz. Mu'tezile'nin bilgi tanımında bir şey her ne ise ona olduğu gibi itikad etme vardır, ama onlar kalbin mutmain olma şartını (mea süküni'nnefs) eklemişlerdir ki bizce bu tanım Matüridi'lerin tasdik anlayışıyla büyük benzerlik taşımaktadır.[42]

3.2.4. Bertrand Russel (d. 1872/ ö. 1970)

20. yüzyılın ünlü agnostik filozoflarından olan Bernard Russell(d. 18 Mayıs 1872, ö. 2 Şubat 1970), kendisiyle yapılan röportajda agnostik tavrı basit bir şekilde anlatmaya çalışmıştır. 3 Kasım 1953'te Amerikan LOOK dergisinde yayınlanan söz konusu röportajda Russell, agnostik tavrın ateizmden farklı olduğunu iddia eder. Bir Hıristiyan, Tanrının var olduğunu bilebileceğimizi düşünürken, bir ateist ise Tanrının var olmadığını bilebileceğimizi düşünür. Agnostik ise böyle bir yargıya varmanın doğru olmadığını ileri sürer. Kendisine sorulan 'Ateist misiniz, Agnostik mi' sorusuna Russell, Agnostik diye cevap vererek söyle söyler: *''Dogmatik bir şekilde Tanrı'nın olmadığını söylemek istemiyorum, söylemek istediğim şey var olduğunu bilmediğimizdir.''*[43]

Russell'in Agnostisizmi savunmasının en önemli sebeplerinden biri ise kesin kabullerin insanın düşünme melekesini köreltttiği, insanın bilimsel bir ruh kazanmasını engellediği şeklindeki değerlendirmesidir. Bundan dolayı Russell, bilimsel düşünceyi etkileyen zihinsel araştırmadan geçmeyen her türlü kabulü zararlı olarak görür. Çünkü bilginin tek kaynağı olan bilim, Tanrı'ya ya da ölümsüzlüğe inanmak için hiçbir dayanak getirmez. Hatta felsefenin bile bilimsel olması gerektiğini filozofun da bilimsel bir ülkü taşıması gerektiğini, etkinlik alanının yalnızca bilimsel olarak incelenebilen sorunlara uzaması gerektiğini belirtir. Russell'a göre felsefî düşüncede bulunması gereken bazı özellikler vardır. Bunlar eleştiri, her türlü önyargıdan uzak olma, bilgiyi amaç edinme ve şüpheciliktir. Russell, hiçbir şeyden emin olunmaması gerektiğini düşünür ve felsefedeki şüpheciliği vazgeçilmez bir yöntem olarak görür.[44]

---

[41] Mehmet Aydın, *Kant ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlak İlişkisi*, TDV Yay., Ankara 1991, s. 52.
[42] Sinanoğlu, *Yunan Sofistlerinden Günümüze Ulaşan Bir Din Karşıtlığı:Agnostisizm ve Umursamazcılık*, s.101.
[43]Bernard Russell, *Neden Hıristiyan Değilim*, Çev. Ender Gürol, Varlık Yay. İstanbul 1972, s. 231
[44] Bernard Russell, *Eğitim ve Toplum Düzeni*, Bgst Yay., [yy], 2007, s. 70.

4. MA'RİFETULLAH

4.1. Ma'rifetullah Kavramı

"A-r-f" kökünden türeyen mârifet veya irfan kelimeleri ve mârifet kavramı sözlükte*"bir şeyi, eserlerini tefekkür ve tedebbür yoluyla tam olarak bilmek"*[45]idrak etmek, bir şeyi becerebilme yeteneği anlamlarına gelmektedir. Marifet (irfan) kelimesi ilimle eş anlamlı gibi kullanılmakla birlikte aralarında bazı farklar vardır. İlim tümel ve genel nitelikteki bilgileri, mârifet tikel, özel ve ayrıntılı bilgileri ifade eder. İlmin karşıtı cehil, mârifetin karşıtı inkârdır. Bu sebeple ilim kelimesi her zaman marifetin yerini tutmaz.[46]

Kelamcılara göre Allah'ın varlığı bütün akıl sahipleri için açık ve erişilebilir bir gerçektir. Yeryüzündeki ve âlemdeki varlıklar ve onlar arasındaki işleyiş, Allah'ın varlığına işaret etmektedir. Bu nedenle onlara âyet(çoğulu âyât) ve delil (çoğulu delail) denmiştir. Delil ya da ayet kendisinden daha ötede bulunan bir gerçekliğe işaret eden gösterge anlamına gelmektedir. İnsanların duyu organları aracılığıyla algıladıkları somut varlıklar ve gözlemledikleri düzen, onları fizik ötesi bir gücün varlığına ve etkinliğine ulaştırmaktadır. Âlemin kendi kendisini var edemeyeceği ve mükemmel düzeni kuramayacağı düşüncesi, zorunlu olarak ilim, kudret ve irade sahibi bir yaratıcının varlığını doğurmaktadır. Kelamcılar bunu Ma'rifetullah olarak adlandırmışlardır.[47]Burada tabir olunan *"Allah'ı bilmek"*, bir nesne veya hâdiseyi, duyularımızla algıladığımız gibi algılamak değil, fakat beşeri gücün elverdiği oranda, deliller üzerinde düşünerek Allah'ın varlığını ve kemalî sıfatlarını kavrayıp tasdik etmek anlamına gelmektedir.[48]

Kelamcılar, Allah'ı bilme (Ma'rifetullah) konusunda temelde iki bakış açısı ortaya koymuşlardır. Birincisi *"aklî-istidlâlî/nazarî"* bakış açısını temel alan kelamcı ve felsefecilerin benimsediği yoldur. İkincisi ise, birincilerin aksine zorunlu bilgi ifade eden diğer yolları dikkate alan, genel olarak selefi yöntemi takip eden, *"fıtrî ve zarûrî yol"* olarak tanımlayabileceğimiz bakış açısıdır.[49] Kısaca Kelam ilmi açısından Ma'rifetullah'ı, Allah'ı zatı ve sıfatlarıyla doğru bir şekilde tanımak olarak tanımlayabiliriz.

Allah'ın varlığının bilinmesi, klasik kelam kitaplarında İsbat-ı Vâcib bahsi altında ele alınmıştır. Bu husus söz konusu olunca, İslâm düşüncesinde iki temel akımın öne çıktığı görülmektedir. Bu iki akım da Allah'ın varlığı hakkında akılla bilgi elde edilebileceğini esas almıştır. Bunlar, kelâmcılarve filozoflardır. Her ne kadar bu iki akımın kendine ait birtakım delilleri var gibi görünse de filozofların delillerinin tamamı kelâmcılar tarafından da kullanılmıştır. Bu anlamda İslâm düşünce tarihinde birçok aklî delil kullanılmıştır. Fakat bunlar arasında hudûs, imkân ve inayet-ihtira delillerinin öne çıktığı söylenebilir. Ama bu deliller hem değişik düşünce akımları tarafından muhtelif

---

[45]Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal Ragıb el-İsfahanî, *el-Müfradat fi Garibi'l Kur'an,*neşr. Muhammed Ahmed Halefullah, Kahire: Mektebetü'l-Enclo'l-Mısriyye 1970, s. 331; Ebû Nasr Serrâc Tûsî Serrâc, *el-Lüma.* Çev. Hasan Kamil Yılmaz, Erkam Yay.,İstanbul 2016, s. 34.

[46]Ebu'l- Hasan Ali b. Osman Hucvîrî, Keşfu'l-Mahcub, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yay. İstanbul 1987, s. 330, Süleyman Uludağ, *"Ma'rifet",TDV, İslam Ansiklopedisi*, C.XXVIII, Ankara 2003, ss. 54-56.

[47] Mehmet Evkuran, "Allah'ın Varlığı ve Sıfatları" *Sistematik Kelam*, Ed. Mehmet Evkuran, BİLAY Yay. Ankara 2019, s. 107.

[48] Axıdıng Wusıman, *Saçaklızâde ve Kelamî Görüşleri,* İstanbul 2019, s. 54.

[49] Rıza Korkmazgöz, "İslâm Düşüncesinde Allah'ı Bilmenin (Ma'rifetullah) Yolları", *Din Bilimleri Akademik Araştıma Dergisi*, XIV (2014), s.186.

şekillerde ele alınmış, hem de birtakım düşünürler bunlara farklı açılardan yaklaşmıştır[50]

Her devirde Allah'a inananlar ve O'nun varlık ve birliğini inkâr edenler bulunduğu için, isbat-ı vacib (Allah'ın varlık ve birliğinin ispâtı)konusu inananları ve ilahiyatçı filozofları meşgul etmiş; dolayısıyla onlar da bu konuda çeşitli deliller serdetmişlerdir. Bu delillerin karmaşıklığı, anlaşılma güçlüğü ve zamanla bazılarının önemini yitirmesi nedeniyle bunları savunanlar yanında, bunlara karşı çıkanlar da olmuştur. Kur'an'ın delilleri herkese hitap eder, eskimez ve bütün delillerin kaynağıdır. Ancak bu inananlar için bir anlam ifade etmektedir. Allah'a inanmayan bir kimse, zaten ilâhi bir dine ve kutsal bir kitaba inanmıyor demektir. Bu yüzden, böyle kimseleri ikna etmek için, akla ve tecrübeye hitap eden aklî, mantıkî ve hissî deliller sunmak gerekir. Nakli deliller daha çok ilahi kitaba ve Allah'a inananlar için geçerli bir delillendirme yöntemidir.[51]

4.2.Kelam İlminde Kullanılan İstidlâl Yöntemleri

Kelam ilminin konuları, nakil tarafından ortaya konulan temel meselelerini ele alan mesail ve mesaili kanıtlamak için kullanılan vesail olmak üzere ikiye ayrılmış, Allah'ın varlığını ve birliğini ve diğer iman konularını kanıtlamak amacıyla kullanılan her türlü delil, vesail kapsamında ele alınmıştır.[52]

Kelam eserlerinin hemen hemen bütün konularında temellendirmede bulunma esnasında aklî çıkarımlara yer verilmiş, bilgileri usulüne göre düzenleyerek, hem daha önce bilinmeyen yeni bilgilere ulaşmak hem de medlûlün/delillendirilenin ispatı için istidlâl kullanılmıştır.[53] Netice itibariyle kelam âlimleri dini anlamada ve açıklamalarda genel olarak aklî metotları kullanmışlardır.

Kelamcılar bilgi edinmede duyu verilerini temel üç kaynaktan biri saymış, bu şekilde dış gerçekliğe önem verdiklerini göstermişlerdir. Dış gerçekliğe önem vermek kelam açısından bir zorunluluktur, zira dış dünya bu gerçekliği ile Allah'a işaret etmektedir. Allah'ın varlığının ve birliğinin delillerini birer ayet olarak kozmosa serpiştirdiğini dikkate aldığımızda, dış gerçeklikle aramızda dolaysız olarak ilişki kurmanın araçları durumundaki duyu verilerinin görevlerini tam anlamıyla yerine getirebilmelerini, insan aklının bağlantılı olarak çalıştırılmasına bağlamışlardır. İslam kelamcılarının duyu verilerine yaptığı vurgu, insanı her şeyin ölçüsü sayan ve dış gerçeklik fikrini ortadan kaldıran sofistlerin düşüncesine de bir reddiyedir. Zihinde oluşan, başka bir ifadeyle aklî dediğimiz bilgilerin duyular yardımıyla oluştuğunu dikkate aldığımızda, aklî veriler ile duyu verileri arasında bir uzlaşma sağlamak mümkündür. Aksi halde modern felsefenin indirgemeci ve hatalı tutumunda olduğu gibi bilgi kaynaklarından birini diğerine indirgeme yanlışına düşebilir.[54]

Kelam ilminin kullandığı başlıca istidlal yöntemleri şunlardır:

4.2.1. İstidlâl bi'ş-Şahid ale'l-Gayb(şahidin Gâibe Delil Getirilmesi)

Bilinenden hareketle bilinmeyenin elde edilmesi anlamına gelen ve bir tür kıyasa dayanan bu yöntem, "nesneler dünyasından hareketle fizik ötesi âlemle ilgili çıkarımlarda bulunmak, algı ve gözlem alanımız (şahid) içindeki bir hususun hükmünü,

---

[50]Mehmet Şaşa, "İmam Eş'arî'nin "Kelamı"nda Ma'rifetullah",*Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* IV (2017/2) s. 195.

[51] Kazanç, *Varlık, Bilgi, Değer ve Siyaset Üzerine Kelam Yazıları,* s. 16.

[52]Emine Öğük, "Kelam İlminde İstidlâl Yöntemi",*Sistematik Kelam,* Ed. Mehmet Evkuran, Bilay Yay., Ankara 2019, s. 69.

[53] Ramazan Altıntaş, *İslam Düşüncesinde İşlevsel Akıl*, Pınar Yay. İstanbul 2003, s. 278-279.

[54] Öğük, *Kelam İlminde İstidlal Yöntemi,* s. 70-71.

aralarındaki illet benzerliği sebebiyle algı ve gözlem alanımız dışındaki sahaya(gaib) taşımak” anlamına gelir. Bu istidlâl sayesinde, sonlu, sınırlı ve mümkün olan bir âlem hakkında elde edilen bilgi ve deneyimlemelerden hareketle ezeli ve ebedî olan Allah’ın varlık ve birliğine, hükümranlığına, ilmine ve hikmetine dair sonuçlara ulaşılabilmektedir. Benzetme(teşbih) yönteminin geliştirilmiş hali olan bu yöntem, ağırlıklı olarak fıkıh ve mantıkta kullanılsa da, bütün ilim dallarında kendisine müracaat edilmekte ve oldukça işlevsel şekilde kullanılmaktadır.[55] Kozmolojik delil daha çok bu istidlal kapsamında değerlendirilebilir. Evrendeki mükemmel düzen ve uyumun bir yaratıcıya delalet etmesi gibi çıkarımlarda bulunabiliriz.

4.2.2. Sebr ve Taksim Metodu

Sebr ve taksim iki veya daha fazla şıkka ihtimali bulunan bir konunun bâtıl ihtimallerinin yanlışlığını ispat etmek suretiyle doğru olan ihtimalin ortaya çıkarılması yöntemidir. Bu yöntemde önce bir asıl akılda iki veya daha fazla bölümlere ayrılır. Ardından geçersiz olanlar belirlenip elenir ve böylece doğru olan seçeneğe ulaşılır.[56]

4.2.3. Dilin Kelimelere Verdiği Manalarla İstidlâl Etmek

Bu istidlâl metodu kelimelere dilcilerin ortak kabulleriyle anlam verilebildiği, bunun dışında bir konu üzerinde anlaşma sağlamanın mümkün olmadığı prensibine dayanır. Her dilde kelime ve kavramların anlamları belli olduğundan bunları kendi içeriklerinin dışına çıkararak te’vil etmek isteyenlere karşı dil mantığıyla hareket etmek gerekir. Bu yöntem çerçevesinde ayet ve hadisler öncelikle zahiri ve sözlük anlamlarıyla ele alınırlar. Ancak Yüce Allah ve Hz. Peygamber bir kelimeye sözlük anlamının dışında bir anlam vermiş ve onu dinî bir terim olarak açıklamışsa, ancak o takdirde sözlük anlamının dışında da ele alınabilir. Eş’ari’ye göre inanç bir dilin incelikleri, kullanımları göz önünde bulundurularak aktarılmalıdır. “Allah’tan başka her şey güçsüzdür” ifadesi kastımız dışında başka imalar taşır. Öyleyse anlamın kastımızla olan uyumu aranmalıdır.[57]

4.2.4. Delilin Yanlışlığından Hareketle Düşüncenin Yanlışlığına İstidlâl: İnikâs-ı Edille

Kaynaklarda Bâkıllanî’ye nispet edilen bu istidlâl şekli bir hususu ispatlamak için getirilen delillerin yanlışlığının belgelenmesi durumunda, iddianın da yanlışlığına hükmedilmesi anlamına gelir. Bu yaklaşım deliller yoluyla temellendirilmek istenen hakikatleri zaafa uğratacağı gerekçesiyle in’ikas-ı edille daha sonraki kelamcılar tarafından eleştirilmiştir. Cüveyni’nin ifadesiyle delilin yokluğu, medlûlün yokluğunun kanıtı olamaz. Çünkü ona göre Allah’ın varlığının ispatına dair ileri sürülebilecek bir delilin geçersizliği, doğrudan Allah’ın varlığının nefyine değil, sadece bu hususta gündeme gelen bir delilin geçersizliğine işaret edebilir. Müteahhirun dönemi kelamcılarından Gazzalî ve Âmidi de bu delillendirmeyi eleştirmiş ve sonraki dönemlerde tamamen terk edilmiştir.[58]

---

[55] Mürteza Bedir, *Ebu Hanife: Entelektüel Biyografi*, Ay Yay., Ankara 2018, s. 77-79.

[56] Ali Sami en-Neşşar, *Menâhicü’l-bahs’inde Müfekkir’il-İslam*, Dârü’n-Nehdati’l-Arabiyye, Beyrut 1984, s. 137.

[57] Öğük, *Kelam İlminde İstidlal Yöntemi*, s. 78-79.

[58] Öğük, Kelam İlminde İstidlal *Yöntemi*, s. 79-80.

4.2.5. Bir Şeyin Sıhhati ve Fesadıyla, Benzeri Bir Şeyin Sıhhat ve Fesadına Hükmetmek

Bir şeyin doğruluğundan hareketle benzerinin de doğruluğuna hükmetmeye delil getirmektir. Bir şeyin ilk defa meydana gelişinin ikinci defa olmasına delil teşkil etmesi de bu kapsamda değerlendirildiğinden bu delil *"sona başlangıçla istidlal"* olarak da bilinmektedir. Birbiriyle karşılaştırılması uygun olan iki ayrı şeyden biri için sabit olan bir hükmün diğeri için de geçerli olduğuna karar vermeye imkân sağlayan bu yöntem Mu'tezile başta olmak üzere hemen hemen bütün kelam ekolleri tarafından kullanılmıştır. Bu delil ilk yaratmanın öldükten sonra yeniden yaratmaya delaletini temellendirir. Buna göre örneksiz bir şekilde insanları yaratmaya gücü yeten Yüce Allah için öldükten sonra var olan bir vücudu diriltmek daha kolay gelir.[59]

4.2.6. Hasmı Kendi Deliliyle Çürütmek(İlzam)

Bu yöntemde hasmın delillerinden hareket edilir. Delilin kendi içindeki yahut da delille ispatlamak istenen medlûlle arasındaki çelişkileri yakalanarak gerçek açığa çıkarılır. Bu delil ile ulaşılmak istenen amaç, yeni bir hükme varmak yerine hasmın temellendirmesinin yanlışlığını ortaya koymaktadır. Böylece hasım kendi deliliyle ilzam edilmiş olur. İlk dönemde Müslümanlar, Hıristiyanlarla yapmış oldukları münakaşalarda bu delili kullanmışlar, yeri geldiğinde, onların kutsal kitaplarına müracaat ederek İncil'de yer alan metinler arası çelişkilerden hareketle onların istidlâllerinin geçersizliğini ortaya koymuşlardır. Bu delili sıklıkla kullanılan âlimlerden biri olan Mâtüridî de duyu algılarının verdiği bilgilerin geçersizliğini savunan Sofistlere karşı, onların bu iddialarının temelsizliğinin farkına varmaları için duyularla idrak edebilecekleri şekilde onlara bedeni eziyet verilmesini tavsiye etmesi[60] bu delili etkili şekilde kullandığını göstermiştir.[61]

4.2.7. Tümdengelim

Mantıkta ve buna bağlı olarak kelamda en çok önemsenen İstidlâl şekli tümdengelimdir. Zihnin tümel ve genel bir önermeden tikel veya tekil bir önermeye geçmek suretiyle yaptığı akıl yürütmeye tümdengelim denir. Bu istidlâl türünde kaplamı geniş olandan kaplamı dar olana geçilir. Bu istidlâl, çeşitli bilimlerde sebeplerden sonuçlara geçiş suretiyle de yapılır. Tümdengelim metodu, müteahhirin kelamcıları tarafından en çok kullanılan metot olmuştur.[62]

Kelam ilmi özellikle ulûhiyet konularında aklî yöntemlerini kullanmıştır. Bu sayede din karşıtı görüşlere geçerli bir açıklama yapmak amaçlanmaktadır. Zaten geçmişte ve günümüzde halen güncelliğini koruyan din karşıtı akımlarının asıl çıkış sebebi yanlış din anlayışlarından kaynaklanan bir sorundur. Kelamcılar olması gereken dini ilkeleri gerekli istidlâl yöntemleriyle muhatabına sunar ve dinin inanç esaslarını yanlış uydurma ve hurafelerden soyutlanmasını sağlar.

4.3. Kelam ilminde Kullanılan Başlıca Deliller

İnsan yaratılışı itibariyle aklını kullanan ve düşünebilen bir varlıktır. Akıl sayesinde insan doğruya ulaşır. Bu sebeple Kur'an-ı Kerim'de Yüce Allah birçok ayette düşünmeye aklını kullanmaya teşvik etmektedir.

---

[59] Yasin 36/ 76-79, Rum 11.

[60] Ebu Mansur el-Mâtürîdî, *Kitâbüt'-Tevhid Açıklamalı Tercüme*, trc. Bekir Topaloğlu, İSAM yay., Ankara 2020, s. 59.

[61] Öğük, *Kelam İlminde İstidlal Yöntemi*, s. 80-81.

[62] Öğük, *Kelam İlminde İstidlal Yöntemi*, s. 82.

"Kime dilerse hikmeti ona verir; şüphesiz kendisine hikmet verilene büyük bir hayır da verilmiştir. Temiz akıl sahiplerinden başkası öğüt alıp-düşünmez."[63] *"Şüphesiz göklerin ve yerin yaratılışında, gece ile gündüzün ard arda gelişinde temiz akıl sahipleri için gerçekten ayetler vardır."*[64] *"Gerçek şu ki, Allah katında, yerde debelenenlerin en kötüsü, (bir türlü) akıl erdirmez olan sağırlar ve dilsizlerdir."*[65] *"Geceyi, gündüzü, güneşi ve ayı sizin emrinize verdi; yıldızlar da O'nun emriyle emre hazır kılınmıştır. Şüphesiz bunda, aklını kullanabilen bir topluluk için ayetler vardır."*[66]*vb. daha birçok ayetler aklı kullanmaya yönlendirmektedir.*

Akıl mantık kullanılarak ulaşılan her bilgi daha sağlamdır. İmanın gereklerinden biri de kişinin kalbiyle mutmain olarak inanmış olmasıdır. Bu da ancak aklı kullanıp bir şeyleri gerekçelendirilerek gerçekleşir. Allah'ın varlığını bilme konusu çağlar boyu her insanın merak konusu olmuştur. Sürekli somut bir delil arayışı içinde olmuşlardır. Bu bağlamda çeşitli aklî deliller öne sürülmüştür.

Akıl temelli deliller, bir yandan Kuran'a inanıp da inancını temellendirmek isteyenlere istediklerini sunarken, bir yandan da Kuran'ın otoritesini kabul etmeyenlerle insanlığın ortak zemini olan akıl üzerinden irtibat kurmak için aracı görevi görürler. Ayrıca bu yaklaşımlar Kuran'ın evren, canlılar ve benliğimiz üzerine düşünme ve sonuçlar çıkarmaya davet eden ayetlerinin somut örnekleridir.[67]

4.3.1.Kozmolojik/ Hudûs Delili

"Neden hiçbir şey yerine bir şeyler var?" sorusu, karşımızda duran evrenin ve maddenin varlığının bir açıklaması olması gerektiğini dile getirmek için ünlü felsefeci ve matematikçi Leibniz tarafından sorulmuştur. Kozmolojik delile göre bu evrenin bir açıklamaya ihtiyacı vardır ve evren, kendi açıklamasını kendi içinde barındırmaz. Evrenin açıklaması ancak kendi varlığı hiçbir şeye bağlı olmayan zorunlu bir varlık ile yapılabilir ki, bu varlığa Allah denilmektedir. Aslında kozmolojik delil, tek bir şekilde formüle edilen bir delil değildir; daha ziyade kozmolojik deliller ailesinin varlığından bahsetmek daha uygun olacaktır.[68]İslam düşüncesinde, özellikle de kelam alanında, en çok ön plana çıkan delil bir kozmolojik delil çeşidi olan "hudus delili" olmuştur. Burada kullanıldığı anlamıyla "hudus" kavramı "bir şeyin yokken var olması, sonradan var olması, başlangıcı olması" demektir. Hicri 2. yüzyılda Mutezile kelamcıları tarafından kullanıldığına rastladığımız bu delile Kindi, Maturidi, İbn Hazm, Gazali gibi İslam düşünce tarihi açısından önemli düşünürler eserlerinde yer vermişlerdir.[69]

Kelamcılar *"İnsan düşünmez mi ki, daha önce o hiçbir şey olmadığı halde biz kendisini yaratmışızdır?"*[70]ayetini hudûs delilinin Kur'an'daki dayanağı olarak kabul ederler. Çünkü ayet, insanın henüz şey(var ve mevcut) değilken yani yokken Allah tarafından yaratıldığını, öncesinde bir yokluğun bulunduğunu, kendisini yokluktan varlığa Allah'ın çıkardığını ifade etmektedir. Ayrıca "Böylece biz, kesin iman edenlerden olması için İbrahim'e göklerin ve yerin melekûtunu gösteriyorduk. Gecenin

[63] Bakara, 2/269.
[64] Al-i İmran, 3/190.
[65] Enfal, 8/22.
[66] Nahl, 16/12.
[67] Caner Taslaman, *Allah'ın Varlığının 12 Delili,* Destek Yay., İstanbul 2016, s. 21.
[68] Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, İzmir İlahiyat Fakültesi Yay., İzmir 1999, s. 41-56.
[69]Caner Taslaman, *Allah'ın Varlığının 12 Delili*, s. 25.
[70] Meryem,19/67.

karanlığı O'nu kaplayınca bir yıldız gördü, 'Rabbim bu (mu)dur?' dedi. Yıldız batınca, 'batanları sevmem' dedi. Ay'ı doğarken görünce 'Rabbim bu(mu)dur?' dedi. O da batınca 'Rabbim bana doğru yolu göstermezse elbette yoldan sapan topluluklardan olurum' dedi. Güneşi doğarken görünce de, 'Rabbim bu(mu)dur? Zira bu daha büyük' dedi. O da batınca, dedi ki: 'Ey kavmim! Ben sizin (Allah'a) ortak koştuğunuz şeylerden uzağım. Ben yüzümü, hanif olarak, gökleri ve yeri yoktan yaratan Allah'a çevirdim ve ben müşriklerden değilim.' Kavmi onunla tartışmaya girişti. Onlara dedi ki: 'Beni doğru yola iletmişken, Allah hakkında benimle tartışıyor musunuz? Ben sizin O'na ortak koştuğunuz şeylerden korkmam. Ancak, Rabbim'in bir şey dilemesi hariç. Rabbim'in ilmi her şeyi kuşatmıştır. Hala ibret almıyor musunuz?"[71] meâlindeki ayetlerde geçen Hz. İbrahim'in(A.S.) kavmi karşısında Allah'ın varlığını delillendirmek için gösterdiği çaba, yürüttüğü akıl, bunun için izlediği yol ve yöntem de hudûs deliline bir örnek olarak gösterilebilir. Çünkü O, -bize göre yüksek ve üst konumda olsalar bile- yok olan, kaybolan, batan, değişen, dönüşen, öncesinde ve sonrasında yokluğu kabul eden (hâdis) yıldız, ay ve güneşin tanrı ve yaratıcı olamayacağını, yaratıcının bu tür özellik ve belirtilerden uzak bulunması gerektiğini toplumuna açık bir şekilde dile getirmektedir.[72]

4.3.2.Fıtrat Delili

Fıtrat kelimesi *"yarmak, ikiye ayırmak; yaratmak, icat etmek"* manalarına gelen fatr kökünden isim olup "yaratılış, belli yetenek ve yatkınlığa sahip oluş" anlamında kullanılır. İlk yaratılış, bir bakıma mutlak yokluğun yarılarak içinden varlığın çıkması şeklinde telakki edildiğinden fıtrat kelimesiyle ifade edilmiştir. Buna göre fıtrat ilk yaratılış anında varlık türlerinin temel yapısını, karakterini ve henüz dış tesirlerden etkilenmemiş olan ilk durumlarını belirtir. Bütün varlığın yaratılışı sırasında Allah'ın türlere kazandırdığı bu temel yapıdan dolayı aynı kökten gelen fâtır kelimesi Kur'an'da Allah'ın isimlerinden biri olarak zikredilmiştir.[73]

İnsanlık tarihi bize gösteriyor ki, en iptidâi (ilkel) devirlerden beri, her asırda yaşayan insanlarda Allah fikri ve tapma meyli, dolayısıyla bir din inancı vardır. Zira bütün insanlar, her asırda, ilahi bir kudretin varlığına fıtraten inana gelmişler ver bir dine sahip olmuşlardır. Çünkü nereye gidilmişse orada, basit ve bâtıl da olsa bir dine, bir Tanrı fikrine rastlanmıştır. Geçmiş devirlerde çeşitli şekillerdeki putlara tapanlar, ateşi, güneşi ve yıldızları takdis ederek onları kutsal sayanlar dahi, bütün bunların üstünde büyük bir kudretin bulunduğuna, her şeyi yaratan, terbiye eden ve esirgeyen bir varlığın mevcudiyetine inanmışlar, dış âlemde taptıkları şeyleri, O'na yaklaşmak için birer vesile ittihaz etmişlerdir. Cinsleri, devirleri ve memleketleri ayrı, birbirini tanımayan milletlerde görülen bu mutlak inanç birliği, din fikrinin umûmi, Allah inancının da fıtrî olduğunu ispat etmektedir.[74]

4.3.3. İmkân Delili

İmkân delili filozofların delili olarak bilinmesine rağmen müteahhirîn dönemi kelamcıları tarafından kullanılmış bir delildir. İmkân, bir şeyin zâtının varlığı veya yokluğu hususunda gerekliliğin bulunmasıdır. Bu tür istidlal de, ya arazların imkânından ya da cevherlerin imkânından yola çıkılarak yapılır.[75]

---

[71] En'âm, 6/75-80.

[72] A. Saim Kılavuz, *Anahatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş,* Ensar yay., İstanbul 2011, s. 85-86.

[73] Hayati Hökelekli,"Fıtrat", *TDV İA*, XIII, İstanbul 1996, s. 47.

[74] Ali Arslan Aydın, *İslam İnançları ve Felsefesi, Tevhid ve İlm-i Kelam*, Çağrı yay. İstanbul 1979, s. 192.

[75] Mustafa Aykaç, *Nasıruddin el-Beyzavî Kelami Görüşleri Osmanlı Kelam Geleneğindeki Yeri*,Gece Kitaplığı Yay., Ankara 2019, s. 32.

Bir varlığın var oluş niteliği eğer zatıyla zorunluluk şeklinde ise bu zaten söylemek istediğimiz şeydir. Eğer olurlu ise bunun bir etkeni müessiri- olması gerekir. Bu müessir, eğer zatıyla zorunlu varlıksa bu da bizim istediğimiz bir sonuçtur. Yok, eğer mümkün ise, bu takdirde her birinin bir diğerine muhtaçlığı söz konusu olur ki, bu durum onların her ikisinin de kendi kendileriyle muhtaçlığı demektir ki bu batıldır. Bu müessir, o mümkün değil de başka bir şeyin eseri ise ya teselsül ortaya çıkar, ya da sonuçta varlığı zorunlu olana ulaşır. Teselsül ise batıldır. Çünkü bunların sebep-zincir halkalarından her biri diğerlerine muhtaçtır. Hepsi de mümkündür. Mümküne muhtaç olanın kendisi ise öncelikle mümkündür. Öyleyse bunların hepsi mümkündür ve kendilerinin de bir müessiri vardır. Bu müessir;

a) Ya bizzat kendisidir ki bu olamaz. Çünkü bu müessir esere karşı hiyerarşik önceliğe sahiptir. Bir şeyin kendi kendisine önceliği ise muhaldir.

b) Ya da kendi parçalarından bir parçadır ki, bu da olamaz. Çünkü zincirlerin tümünde müessir olan, her bir parçasında da müessirdir. Eğer parçaların herhangi birini bütünde müessir sayarsak bu defa müessir parça kendi nefsinde de müessir olması gerekir ki bu da olamaz. Müessir kendisinde tesir edilen olması halinde devir –kısır döngü- gerekçedir. Mümkünlerin dışında ve onların hepsinde ayrı bir müessir düşündüğümüzde ise şunu bilmemiz gerekir ki tüm mümkünlerin dışında olanın kendisi mümkün olamaz, zorunlu olur. Böylece bütün mümkünlerin nihai noktada Zat'ıyla zorunlu olan bir varlığa dayandıkları anlaşılır.[76]

4.3.4. Gaye ve Nizam Delili

Canlı cansız bütün varlıların incelenmesinde şu netice çıkarılmıştır ki her varlık hem yapılışı, hem iç fonksiyonları, hem de diğer varlıklarla olan münasebeti bakımından hayret verici bir nizama, bir düzenlemeye sahiptir. Meselâ insan vücudunu ele alalım. Bunu teşkil eden organlar insanın ihtiyacını yerine getirecek, onu tehlikelerden koruyacak ve hayatiyetini sürdürecek bir şekilde yapılmıştır. Öyle ki bu organların birinin-meselâ herhangi bir kaza ile- kaybedilmesi halinde onu aynı kalite, fonksiyon ve dayanaklıkta yeniden yapmak mümkün olmamaktadır. İlmin ve tekniğin bu kadar ilerlediği bir çağda bütün dünya bilginleri bir araya gelse bile bundan aciz kalır. Peki, sayı ile ifadesi mümkün olmayan bunca insan, hayvan, bitki ve cansız varlıkta görülen bu fevkalâde üstün sanatın sanatkârı kimdir?[77]

Görülmüş ve tecrübe edilmiştir ki karıncasından devesine, su kabarcığından gök kubbesine, sivrisineğinden yıldızına kadar her şey, bütünüyle tabiat belli bir plan, program ve gayeye göre olmakta, değişmekte ve yenileşmektedir. Aksaması, bozulması olmayan bu ahenk, bu nizam nasıl teşekkül etmiştir? Materyalistlere göre tesadüfen olmuştur. Pozitivistler *"Bunu bilemeyiz"* diyorlar. Freudistler de beriki görüşlerden herhangi birini benimsiyorlar. Doğrusu şu ki tabiatta, onun her parçasında, her zerresinde bir sebep sonuç bağlantısı vardır. Her mahlûk, canlı cansız her varlık, bu varlıkların yapısını teşkil eden organlar ve üniteler belli fonksiyonları yerine getirmek gayesiyle önceden planlı ve hesaplı olarak yaratılmış, düzenlenmiştir.[78]

Platon'dan İbn Rüşd'e, Thomas Aquinas'tan Leibniz ve Newton'a kadar birçok ünlü düşünür bu delili çeşitli şekillerde savunmuşlardır. Allah'ın yarattıkları üzerinde düşünmeye, bunlardan sonuçlar çıkarmaya yönelik yüzlerce Kuran ayetini hatırladığımızda evrendeki çeşitli varlıklardan ve oluşumlardan hareketle Allah'ın

---

[76] Fahru'd-Din er- Razi, *Meâlimu Usûli'din,* çev. Nadim Macit, İhtar Yay., Erzurum, 1996, s. 40-41.
[77] Bekir Topaloğlu, Yusuf Şevki Yavuz ve İlyas Çelebi, *İslâm'da İnanç Esasları*, Çamlıca Yay., İstanbul 2009, s. 63-64.
[78] Topaloğlu, Yavuz, Çelebi, *İslâm'da İnanç Esasları*, s. 64.

varlığını ve sıfatlarını temellendiren tasarım delilinin, İbn Rüşd'ün nitelendirdiği gibi "Kuran delili" olduğunu da söyleyebiliriz.[79]

4.2.4. Kelam İlminde Ma'rifetullah'ın Vûcubiyeti Hakkında Görüşler

Allah bilgisinin nazarî(teorik) veya zarurî(zorunlu) olması konusunda kelam bilginleri arasında görüş ayrılığı vardır. Birtakım kelam bilginine göre Allah bilgisi için en ince ayrıntılarına kadar iyice düşünme(imal-i fikir), akıl yürütmek, düşünmek zorunludur. Bilgi edinmek amacıyla akıl yürütmek, imal-i fikir, düşünmek emredilmiştir. Bunu yapmak akıllı ve ergin olan herkese farzdır. Yapılması gerekli olan şeylerin başında akıl yürütmek gelmektedir. Düşünmek ve akıl yürütmek hakkında Kur'an'da beş yüz kadar âyet vardır. Yüce Allah şöyle buyuruyor:

Göklerde ve yeri yaratmada gecenin ve gündüzün gelip gitmesinde tam akıllılar için tevhit ve kudrete ait alametler vardır.(Al-i İmran, 3/190.)

Bu ayetteki emir, zorunluluk bildirir. Bilgiden, bilmekten amaç, insanın gücü ölçüsünde Yüce Allah'ın varlığını, zorunluluğunu, subûti ve selbî kemal sıfatlarını tasdik etmektedir. Ancak akıl Allah'ın hakikatini kavramaktan acizdir. Akıl yürütmek (nazar) ve çıkarım (istidlâl) yoluyla Allah'ın hakikati bilinemez. Tecrübe ile de Allah'ın hakikatini idrak etmek mümkün değildir. Aklın maddi şeylerde bile yanılmaları vardır. Allah bilgisi, uçsuz-bucaksız, erişilmez bir okyanustur. Onun karşısında beceriksizlik göstermek (İzhar-ı acz) aynı ile idraktir. Bilginlerin bu konudaki görüşü şudur. "İdrakin kavranamayışı, kavramaktaki yetersizliği bilmektir."[80]

Mu'tezile bilginleri, aklı, vahiyden bütünüyle soyutlamamışlardır. Her ne kadar biz, yararlı olanın iyi, zararlı olanın kötü olduğunu akıl ile bilebilirsek de, hangi fiilin kötü ve hangi fiilin iyi olduğunu ancak, peygamberin getirdiği bilgi ile bilebiliriz, demişlerdi. Çünkü akıl, tümel olarak bilir, vahiy ise tafsil eder. Mu'tezile, Allah'ı bilme, nübüvvetin gerekliliği, husun ve kubhu bilme konularını aklın alanına münhasır kılarken; ahretin ahvali, sevap ve ceza, ayrıca namaz, oruç ve hac gibi taabudi hükümleri, ibadet vakitlerini bilmeyi salt naklin alanına has kılmıştır. Kısacası Mu'tezile, ilahiyat bilgilerinin akıl ile ibadet bilgilerinin ise vahiy ile bilinebileceğini söylemektedirler.[81]

Selefiyye, bir prensip olarak itikadî konularda nassların beyan ve işaretleri dışında felsefî bir yaklaşımla akıl yürütmeyi doğru bulmaz. Fakat bu durum, aklın ihmal edilmesi anlamına da gelmez. Çünkü bizzat nasslar kendi muhtevalarında aklî bir takım delil ve istidlâlleri de kapsamaktadır. Aklî deliller ise dinin ve akidenin muhtevasıyla çelişmezler.[82]

Kısaca, Kelâm ilminde Ma'rifetullah konusu, kişiye vâcip olan ilk şeyin ne olduğu meselesi tartışılırken ele alınmıştır. Bu konuda kelamcılar arasında dört farklı görüş ortaya çıkmıştır: Birincisi, kişiye ilk vâcip olan şey bizzat Ma'rifetullah'tır. İkincisi, Ma'rifetullah'a götüren nazardır. Yani kişiye vâcip olan ilk şey, Allah'ı, sıfatlarını, tevhidini, adaletini ve hikmetini bilmeye sevk eden istidlal ve nazardır. Ebû Hanife'nin de bu görüşte olduğu nakledilmiştir. Üçüncüsü, Ma'rifetullah'a götüren nazara yönelmek veya akıl yürütmenin ilk cüz'üdür. Cüveynî'nin de aralarında bulunduğu bazı Eş'arîlere göre ise kişiye vâcip olan ilk şey, nazarın ilk cüz'ünü, diğer

---

[79] Taslaman, *Allah'ın Varlığının 12 Delili*, s. 77-78.

[80] İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlmi Kelam*, Sadeleştiren Sabri Hizmetli, Ankara Okulu Yay., Ankara 2013, s. 462-463.

[81] Ramazan Altıntaş, "Sistematik Dönem Kelam Okulları Mu'tezile: Önemli İsimler, Temel İlkeler ve Ana Eserler", *Kelam El Kitabı*, Ed. Şaban Ali Düzgün, Grafiker Yay. Ankara 2012, s. 97.

[82] Mevlüt Özler, "Selefiyye", *Kelam El Kitabı*, Ed. Şaban Ali Düzgün, Grafiker Yay. Ankara 2012, s. 117.

bir ifadeyle nazarı kast etmek veya istemektir. Zira nazar ihtiyarî bir fiildir. Nazara kast etmek ise vâcip olan nazarın mukaddimesidir. Dördüncüsü ise buna sevk eden şüphedir. Mu'tezilî bilginlerden Ebu Haşim'e göre Ma'rifetullah'ı kasttan/yönelmeden önce şüphe duymak, vâcip olan ilk şeydir. Zira Ma'rifetullah konusunda nazara yönelmek, öncesinde şüphe olmaksızın meydana gelmez. Bu görüşler göz önünde bulundurulduğunda asgari düşünce düzeyinde kişiye farz olan ilk şeyin Allah'ı bilmek olduğu görülmektedir. Zaten Ma'rifetullah'ın vâcip olduğu hususu her dönemdeki bütün kelamcıların üzerinde icma ettikleri bir konudur. Yani İslâm âlimleri, Allah'ın tanınmasında istidlal yönteminin zorunlu olduğunda ittifak etmişler ve Ma'rifetullah'ın ancak istidlal ile kemâle ereceğini söylemişlerdir.[83]

4.5.Allah'ın Akılla Bilinemeyeceği Görüşüne KarşıEş'arî Ekolünün Ma'rifetullah Nazariyesi

Eş'ariyye, soyu Hz. Peygamber'in ashabından Ebu Musa el-Eş'ariye'ye ulaşan Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail el-Eş'ari'nin mensuplarıdır.[84] Eş'ariyye mezhebinin ortaya çıkışı sırasında, akaidin en önemli konularından birini teşkil eden Allah'ın sıfatları için birbirine zıt iki görüş ileri sürülüyordu. Sıfatları kabul eden Selefiyye görüşü ile onların bir kısmını inkâr eden Mu'tezile'den ayrıldıktan sonra Selefiyye de dâhil, artık sıfat-ı ilahiyyeyi kabul eden ehl-i sünnet'e "Eş'ariyye" denilmiştir.[85]

Eş'arî ekolü Mütekaddimûn ve Müteahhirûn olarak iki döneme ayrılır. Bu ayrımın belirleyici noktası, farklı fikirler olmakla birlikte, genelde meşhur Eş'arî kelamcısı Gazzalî olduğu kabul edilir. Buna göre Gazzalî'den önceki dönem Mütekaddimûn, sonrası ise Müteahhirûn dönemi olarak adlandırılmaktadır. Eş'ariyyede metot açısından mütekaddimun dönemiyle müteahhirun dönemi farklılık arz etmektedir. Mütekaddimun devrinde Eş'arî kelamcıları itikadi esasları akıl ilkeleriyle teyit edip nasları aklın ışığında yorumlamayı gerekli gören; fakat nakli ikinci plana düşürmeyen metotlar geliştirmişlerdir. Müteahhirun devri âlimleri ise istidlâl metotlarını klasik mantık ilkelerine uygun hale getirmişler ve felsefî kültürün etkisiyle zaman zaman naslara, akla nispetle zan ifade eden bir kaynak nazarıyla bakmışlardır. [86]

Mütekaddimûn Dönemi Eş'ârî ekolü âlimleri; Kadı Ebu Bekir el-Bâkıllânî(ö.403/1013), İbn Fûrek(ö.406/1015), Ebu İshak İsferâyînî(ö. 418/1027), Abdulkâhir el-Bağdâdî(ö. 429/1037), İmamü'l-Harameyn el-Cüveynî(ö.478/1085)'dir. Müteahhirûn dönemi âlimleri ise Ebu Hamid el-Gazzâlî(ö. 505/1111), Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed eş-Şehristânî (ö.548/1153),Fahreddin er-Razi(ö. 606/1209), Seyfeddin el-Amidi(ö. 631/1233), Sadeddin et-Teftâzânî(ö. 792/1390), Seyyid Şerif Cürcânî(ö. 816/1413)'dir.

4.5.1. Allah'ı Akıl İle Bilmenin İmkânı

İnsan, Allah ile iki tür ilişki içerisindedir. Birisi bilgi ilişkisi, diğeri ise iman ilişkisidir. İnsan fizikî dünya ile sadece bilgi ilişkisi kurarken, metafizik âlemle hem bilgi hem de iman ilişkisi kurmaktadır. İnsanın, Allah'ın sıfatlarının her an tezahür etmiş olduğu ve akıl ve duyularla hissedebildiği şehadet âlemi ile olan ilişkisi, bilgi

---

[83] Recep Ardoğan, *Kelamcılara Göre Zarûrîlik ve Nazarîlik Yönüyle Marifetullah*, Marife, yıl 5, s. 1(2015), ss. 173-193.
[84] Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, trc. Mustafa Öz, Litera yayıncılık, İstanbul 2011, s. 90.
[85] Bekir Topaloğlu, *Kelam İmine Giriş,* Damla yayınevi, Ankara 2014, s. 133.
[86] İsmail Bulut, "Eş'arîlik", *Kelam Tarihi Ve Ekolleri*, Ed. Mehmet Evkuran, Bilay Yay., Ankara 2019, s. 240.

ilişkisi; Allah’ın zatı, mahiyeti ve sıfatlarının bilinmeyen yönleriyle ilgili olan ilişkisi ise iman ilişkisi şeklinde anlaşılması mümkündür.[87]

Eş’arî’ye göre kelâm ilminin konusu, mahlûkat üzerinde istidlal ve nazar ederek ve kendisinden kesin delillerin çıkarıldığı şer’î naslardan hareketle Allah’ın varlığını ve sıfatlarını ortaya koymaktır. Eş’arî’nin nezdinde Allah’ı ve sıfatlarını bilmek, en yüce, en gerekli ve en evlâ olan ilimdir. Zira ona göre “Allah’tan başka hiçbir ilâhın olmadığını bil ve istiğfar et.”[88] ayetinde Allah’ın birliğinin bilinmesi emri, istiğfar emrine takdim edilmiştir. Tevhit, esas ilim; istiğfar ise fürû ilim ile ilgilidir.[89]

Eş’arî, Allah’ın varlığına, *“Gerçek şu ki biz insanı çamurdan alınmış bir özden yaratıyoruz; Sonra onu sağlam bir korunakta nutfe haline getiriyoruz. Ardından nutfeyi (döllenmişyumurta) alakaya (rahimde asılıp beslenen embriyo) çeviriyor, alakayı şekilsiz et (görünümünde) yapıyor, bu etten kemikler yaratıyor, daha sonra da kemiklere adale giydiriyoruz; nihayet onu bambaşka bir varlık halinde inşa ediyoruz. Yapıp yaratanların en güzeli olan Allah çok yücedir.”*[90]ayetlerini delil getirmiştir. Risalesinde de bu ayetle ilgili açıklamalar yapmaktadır. Ona göre hiçbir şeyin tesadüfen olması mümkün değildir. Özellikle insanların yaratılış evresi, oluşumu bir yaratıcı tarafından var edildiği sonucunu ortaya çıkarmaktadır. İşte akıl da o yaratıcının varlığını bilmekle yükümlüdür. Ancak din ve şeriat gelmeden, peygamberlerin daveti ulaşmadan, akıl Allah’ı bilmek ve O’na iman etmekle mükellef değildir. Dolayısıyla Allah’ın bilinmesi bir peygamber aracılığıyla vacip olmaktadır.[91]

Eş’arîler peygamber aracılığıyla Allah’ı bilmenin mümkün olduğunu şu ayetlere göre delillendirmektedirler:

“Müjdeleyiciler ve uyarıcılar olarak peygamberler gönderdik ki, peygamberlerden sonra insanların Allah’a karşı bir bahaneleri olmasın. Allah, mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir.”[92]

“İnkârcıların ve itaatsizlerin bahanelerini ortadan kaldırmak” ve *“Bize bilgi gelmedi, uyarılmadık”* diye kendilerini savunmalarına imkân vermemek için peygamberlerin gönderilmiş olması, peygamberler gelmediği dönemlerde yaşayan veya bulundukları yer ve durum itibariyle peygamberlerin tebliğlerini alamamış, bunlarla yeteri kadar ilişki kuramamış bulunan insanların sorumluluklarını akla getirmektedir. Bu konu İslâm düşüncesinde tartışılmış;

a) “Allah’ı bilme ve O’na inanma dâhil hiçbir sorumluluk bulunamaz; çünkü insan aklı bunlar için yeterli değildir”,

b) “Allah’ın varlık ve birliğini bilmek ve O’na inanmak yükümlülüğü vardır”

c) “İmana ek olarak aklın iyilik ve kötülüğünü bilebileceği birçok davranışıyla da yükümlülük vardır” şeklinde üç görüş ortaya çıkmıştır. Bunlardan ilk ikisi Ehl-i Sünnet’e ait olup ikincisi orta yolu temsil etmektedir. Bu tartışma “peygamberi görmemiş, davetini işitmemiş, onunla yeteri kadar ilişki kuramamış” insanlarla ilgilidir. Hz. Peygamber’in davetini işittikten, onunla uzun zaman yaşadıktan, itiraz edip cevap aldıktan sonra hâlâ inkârda ısrar edenlerin, kezâ daha sonraki asırlarda dünyaya geldiği halde hak dini sahih bir şekilde (aslına uygun olarak) işittiği ve bildiği halde imana

---

[87]Mehmet Şaşa, “İmam Eş’ârî’nin “Kelam”ında Ma’rifetullah”, *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* IV, S. 7(2017/2), s. 193.

[88] Muhammed, 47/19.

[89]Şaşa, *“İmam Eş’ârî’nin “Kelam”ında Marifetullah”,* s. 190.

[90] Mü’minun,23/12-14.

[91]Gazzâli, *el-İktisâd fi’l-İtikad,* Mısır1972, s. 160

[92] Nisa, 4/165 bkz., İsra,17/15; Ta-ha, 20/134.

gelmeyenlerin sorumlu olacakları hem akıl hem de bu âyet ve benzeri nakil yollarıyla anlaşılmaktadır.[93]

Eş’arîye göre, Yüce Allah insanlara peygamberlerini göndermiştir ve onlar da Allah’ın ayetlerini insanlara bildirmiş, açıklamışlardır, insanlara öyle deliller sunmuşlardır ki, davet edildikleri hususlara iman etmek için başka delillere ihtiyaç kalmamıştır, dolayısıyla Allah’a karşı öne sürebilecekleri mazeretleri de ortadan kaldırılmıştır. İşte bütün bunlara, delil olarak getirilen ayetler işaret etmektedir.[94]

Yüce Allah Al-i İmran Suresi yüz doksanıncı ayette şöyle buyuruyor: *“Muhakkak ki göklerin ve yerin yaratılışında, gece ile gündüzün birbiri ardınca gelişinde, akıl sahipleri için Allah’ın varlığını, kudret ve azametini gösteren kesin deliller vardır.”* Bu ayette gök cisimlerinin hareketiyle meydana gelen faydaların büyüklüğüne ve miktarına işaret buyrulmuştur. Mesela gece, insanların dinlenmesi ve bitkilerin fazla gelen güneş ısısından dolayı serinlemeleri için yaratılmıştır. Gündüz ise, canlıların dağılıp hareket etmeleri ve geçim kaynaklarını temin etmeleri için yaratılmıştır. Eğer sürekli gece olsaydı, kendilerini işlerinden alıkoyan ve menfaatlerini elde etmeye mani olan karanlık onlara zarar verirdi. Aynı şekilde hep gündüz olsaydı, yine zarar göreceklerdi. Fayda elde etmeye yönlendiren hırsları nedeniyle, gün ışığı onları takatleri üzerinde çalışmaya sevk edecekti ve nihayet dinlenemedikleri için büyük zararlara uğrayacaklardı. Bundan dolayı, onlara çalışmaları için takatlerini geçmeyecek şekilde zamanın bir kısmı gündüz, dinlenmeleri için yeterli bir miktarı da gece kılınmıştır. Böylece onların halleri normal devam eder, gece ve gündüz meydana gelen sıcaklık ve serinlikten kendileri, hayvanları ve bitkileri yeterli miktarlarda istifade ederler. Böylece Yüce Allah mahlûkatlarına merhamet etmiş, lütuf ve ihsanda bulunmuştur. Aynı şekilde canlıları kuşatan renk tabakası, onların gözlerine münasip ve uygun gelen renklerden yaratılmıştır. Eğer şu anki renkler şimdikinden farklı olsaydı gözleri bozardı.[95]

Gök cisimlerinin büyük ve ağır olmasına rağmen, yer ve göklerin ve onlarda geçerli olan kanunların, Yüce Allah’ın dilemesine bağlı olduğuna Fâtır sûresi kırk birinci ayette şöyle işaret edilmiştir: “Doğrusu zeval bulmasınlar diye gökleri ve yeri tutan Allah’tır. Zeval bulacak olsalar onları O’ndan başka tutacak yoktur. Gerçekten de O çok merhametlidir, çok bağışlayıcıdır.” Bu ayette Yüce Allah bize, yer ve göklerin yerinde durmalarının kendisinden başkası tarafından olmadığını ve onları bir durduran olmadan da yerlerinde durmalarının mümkün olmadığını bildirmiştir.[96]

Eş’arî’ye göre Allah’ı bilmek, imandır; O’nu bilmemek ise küfürdür. Allah’ı bilmemek(küfür) ile beraber O’nu bilmek, şer’an doğru değildir. Aklen ise doğru olması mümkündür.[97]

Eş’arî’nin *el-Lüma’ fi’r-red alâ ehli’z-zeyğ ve’l-bida* eserinde de insanların yaratan bir yaratıcının ve onu yöneten bir idarecinin varlığını nasıl delillendirileceğine dair cevabını şu şekilde açıklanmaktadır:

Bunun delili, kemâl ve olgunluğun zirvesinde bulunan insanın bizâtihî kendisidir. İnsan başlangıçta bir damla su(nutfe) hâlindeydi, sonra bir kan pıhtısı(aleka),

---

[93] Kur'an Yolu Tefsiri Cilt: 2 Sayfa: 182-184

[94] Mahmut Özdemir, *Eş’arî’nin Risâle İlâ Ehli’s-SağrBi Bâbi’l-Ebvâb Adlı Eserinin Tercüme ve Değerlendirilmesi*, (basılmamışyüksek lisans tezi, Erciyes Üniversitesi SBE, Kayseri 2005, s.41.

[95] Özdemir, *Eş’arî’nin Risâle İlâ Ehli’s-SağrBi Bâbi’l-Ebvâb Adlı Eserinin Tercüme ve Değerlendirilmesi,* s. 11.

[96]Özdemir, *Eş’arî’nin Risâle İlâ Ehli’s-SağrBi Bâbi’l-Ebvâb Adlı Eserinin Tercüme ve Değerlendirilmesi,* s. 11.

[97]İbn Fûrek, Ebû Bekir Muhammed, *el-Mücerred fi makâlâtı Ebî Hasan el-Eş’arî*, thk. AhmedAbdurrahim es-Sayih, Mektebetu’s-Sekafeti’d-Diniyye, Kahire 2005, s.12.

ardından da et, kan ve kemik şekline dönüştü. Hâlbuki biz onun kendi kendini bir halden diğer bir hâle taşınamayacağını biliyoruz. Zirâ insanın gücünün en üst noktasında ve aklının en yetkin olduğu durumda bile kendisi için ne bir kulak ne bir göz ne de herhangi bir organ yaratamadığını görmekteyiz. Bu husus onun, zayıflık ve noksanlık içerisindeyken söz konusu organları yaratma konusunda çok daha âciz olmasını gerektirir. Çünkü insan zayıfken yapabildiğini, yetkinliğe ulaştığında daha kolay bir biçimde yapabilmektedir. Aynı şekilde onun yetkinlik durumunda yapmaktan âciz kaldığı bir şeyi, noksanlık içerisindeyken meydana getirebilmesinin önceki hâline kıyâsla daha güç olduğu açıktır. Biz, insanın çocukken gençleştiğini, sonra orta yaşa gelip zamanla ihtiyarladığını gözlemliyoruz. Bununla birlikte onun kendi kendini gençlikten olgunluğa ve yaşlılığa taşımasının mümkün olmadığının da farkındayız. Çünkü bir kimse, yaşlılık ve ihtiyarlığı üzerinden atıp kendisini gençlik yıllarına döndürmek için ne kadar uğraşırsa uğraşsın bunu asla başaramaz. Öyleyse bu durum, belirtmeye çalıştığımız gibi, insanın söz konusu merhaleleri kendi kendine aşamayacağına delâlet etmektedir. Dolayısıyla insanı bir merhaleden başka bir merhaleye taşıyan ve onu bulunduğu hâl üzere gözeten bir varlığın mevcut olduğu ortaya çıkmaktadır. Zira tüm bunların bir taşıyıcı ve düzenleyici olmaksızın gerçekleşmesi mümkün değildir.[98]

Eş'ârî bir yaratıcının varlığını hiçbir şeyin kendiliğinden olamayacağından hareketle düşünebileceğimizi ifade etmektedir. Nasıl bir binanın kendiliğinden oluşmasının imkânsız olması gibi veya pamuğun dokuma ustası ve işçinin el emeği olmadan kumaş, ardından elbise haline gelmesinin imkânsız olduğunu düşündüğümüz gibi, kendi varoluş şeklimize baktığımızda, insanın anne rahminden doğuma kadar oluşan evrelerin kendiliğinden var olmasının imkânsız bir durum olduğunu düşünebiliriz. Çünkü insan yaratılışı bir binanın yapımından da bir pamuğun kumaş haline gelmesinden daha zordur. Kendiliğinden var olduğunu düşünmek cahillikten başka bir şey değildir.

Kadı Ebu Bekir el-Bâkıllânî (ö.403/1013), Allah'ın varlığı, duyuların verdiği bilgiden ayrı olarak, iç duyunun sağladığı bir tür zorunlu idrak ile bilinir. Âlem hâdis olduğuna göre mutlaka bir yaratıcısı olmalıdır. Çünkü akıl her yaratılmışın bir yaratıcısı bulunması gerektiğine hükmeder. Varlıkların bir kısmı önce, bir kısmı sonra yaratılmaktadır. Önce veya sonra meydana geliş kendiliğinden olamayacağına göre bunu tayin eden bir fâilin varlığı zorunludur. Ayrıca tabiatta gözlenen varlıklarda güzellik-çirkinlik, fayda-zarar, büyüklük-küçüklük gibi maddî ve mânevî tür ve cinslerin çeşitlilik ve zıtlıkların, değişik şekil ve düzeninin bulunuşu ile cansız nesnelerde hayatın teşekkülü de yüce bir yaratıcının varlığını zorunlu kılar. Aksi takdirde bunlara mâkul bir açıklama getirmek imkânsızdır. Tabiatta görülen bütün varlıkların ilim, irade ve kudret sahibi bir yaratıcının eseri olduklarını gösteren birçok özellik taşımaları Allah'ın bilme, dileme, güç yetirme, varlığının başlangıç ve sonunun olmaması gibi üstün nitelikleri bulunduğuna ilişkin aklî delillerdir. Bu hususa işaret eden naklî deliller de vardır. Allah her yerde değil âlemin üstündedir. Zâtî ve fiilî kısımlarına ayrılan ilâhî sıfatların birinci grubuna dâhil olanlar zatla birlikte ezelî, ikinciler ise hâdistir. Sıfatlara hal adı da verilebilir. Kelâm sıfatı ilâhî zâtta mevcut bir mâna olup kadîmdir. Allah'ın kelâmı harf ve ses türünden olmamasına rağmen yaratıklarca duyulabilir. Bir nesnenin görülmesi sadece var olma şartına bağlı

[98] Ebû'l Hasan el-Eş'arî, *Eş'arî Kelamı el-Lüma' fi'r-Reddi ala Ehli'z-Zeyğ ve'l-Bid'a*, trc. Kılıç Aslan Mavil ve Hikmet Yağlı Mavil, İz Yay., İstanbul 2019, s. 41-42.

bulunduğundan var olan Allah da âhirette görülecektir. Allah dünyada Hz. Peygamber tarafından kalp gözüyle değil baş gözüyle görülmüştür.[99]

İbn Fûrek(ö.406/1015)'te Allah'ın varlığı ve birliğini bilebilmenin en kestirme ve açık yolu, tecrübe ettiğimiz ve deneysel olarak doğrulayabildiğimiz veya yanlışlıya bildiğimiz nesneler âlemini tefekkür etmek ve ondaki düzen, uyum ve ahengi gözlemlemektir. Bunu yapan insan, içinde bulunduğumuz nesneler dünyasının yaratılmış olduğunu ve sonuçta da mutlaka bir Yaratıcıya (Muhdis) ihtiyaç duyduğunu düşünmektedir.[100]Dolayısıyla insan, hem kendisinin hem de içinde bulunduğu duyular dünyasının sonradan olduğunu; âlemdeki eşsiz uyum ve düzeni mutlaka kemal sıfatlarla muttasıf bir Yüce Varlığın idare ve ikame ettiğini anlamakta ve sürekli olarak da gözlemlemektedir. Bu nedenle de bütün âlemlerin gerisindeki bu eşsiz ve mükemmel varlığı bilip ortaya çıkarmak gerekmektedir.[101]

İslâm kelamcılarının yaklaşım biçimlerinden esinlenen Bağdâdî (ö. 429/1037),'yi de, Tanrı'nın varlık ve birliğini olumlamak ve ispat ve amaca götürecek en önemli etken ise, âlemin her şeyi ile muhdes olduğunu ortaya koymaktır. O, âlem anlayışını çözümlerken de gördüğümüz üzere, bu ispata âlem tasavvurundan hareketle başlamak istemiştir. Çünkü cevher ve arazlardan müteşekkil bu âlemin muhdes olduğu olumlanınca ve teselsül de imkânsız ve muhal olunca, "bir" ve "ezelî" olan Tanrı fikrine ulaşmak daha kolay olacaktır. Ona göre âlem, cevher ve arazların birleşiminden oluşmuştur (terkîb). Cevher varlığı sürekli olmakla birlikte, aynı zamanda her türlü değişim ve dönüşümün de mahallidir. Bağdâdî'ye göre, gerçekte cevherlerdeki değişim ve dönüşümü sağlayan etken de arazların kendisidir. Bu itibarlar, âlemdeki bütün varlıklar değişim ve dönüşümden ırak kalmadıkları için, onları arazlardan arî (uzak) kabul etmek de mümkün değildir. Buna göre, âlemde sonradan olma ya da yaratılmaya mahal oluşturan cevher ile onlardaki değişim ve dönüşümün birinci derecede belirleyicisi olan arazların sonradan yaratıldığı sabit olunca, bütün kâinatta bu yaratmayı gerçekleştiren sonsuz bir güç ve kudretin varlığı zorunlu olarak ortaya çıkmıştır. Kaldı ki cevher-araz diyalektiği söz konusu olduğunda, bunların ilişkilerini kendi zâtlarında aramak da mümkün değildir. Daha başka bir söylemle, cevher ve arazlar birbirlerinin doğrudan yaratıcısı ve sebebi olamazlar (illet-malûl). Bu durumda, bütün bu âlemi içindekilerle birlikte yaratan sonsuz kudret sahibi varlığın Tanrı olduğu ispatlanmış olmaktadır.[102]el-Bağdâdî, her şeyi ile âlemin gerçek yaratıcısının "tek" ve "ezelî" varlık olan Tanrı olduğu konusunda, bu bağlamda sıralanabilecek değişik olasılıklar üzerinde durmakta; buradan de âlemin gerçek Sânî'sinin varlığına delil getirmektedir:

> *"Yaratıcının birliğinin, arazlar (ilinekler) ve cisimler ile birlikte bütün âlemi tek başına yarattığının deliline gelince, eğer âlemin iki yaratıcısı olsaydı, bu iki yaratıcının da canlı (hayy), güç sahibi (kâdir), bilen (âlim) ve seçen (muhtâr) olmaları gerekirdi. Çünkü bu niteliklere (sıfatlara) sahip olmayan, yaratıcı (İlâh) olamaz. Eğer ikisi canlı (hayy), güç sahibi (kâdir), bilen (âlim) ve dileyen (murîd) olsaydı, bunların irâde edilen şeyde (murâd) ayrılığa düşmeleri (ihtilâf etmeleri); birisinin, irâde edilen bu şeyin hayatını; diğerinin ise, ölümünü irâde etmesi gerekir. Bu taktirde ya ikisinin istediğinin meydana gelmesi veya ikisinin de*

[99] Bâkıllânî, *el-İnşaf,* s.176.

[100] İbn Fûrek, *El-İbâne an Turuki'l-Kâsıdîn ve'l-Keşf An Menâhici's-Sâlikîn Ve't-Teveffur İlâ İbâdeti Rabbi'l-Âlemîn (Tasavvuf Istılahları),* trc. Ahmet Yıldırım ve Abdulgaffar Aslan, İstanbul 2014, s. 32.

[101] İbn Fûrek, *el-İbane*, s. 29.

[102] Hüseyin Doğan, 'Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin Tanrı-Âlem Anlayışı,https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/153667 *[03.12.2021]*, s. 60-61.

istediğinin meydana gelmemesi gerekir. İkisinin isteğinin birlikte meydana gelmesi imkânsızdır (muhâl); çünkü [bu durumda] bir şeyin aynı anda hem canlı hem de ölü olması gerekir. Eğer her ikisinin de istediği meydana gelmezse, onların aciz oldukları ortaya çıkar. Eğer ikisinden birisinin istediği meydana gelirse, isteği meydana gelmeyenin aciz olduğu ortaya çıkar. Aciz olan ise, Tanrı (İlâh) olamaz. "Onların isteklerinde ayrılığa düşmelerini (ihtilâf etmelerini) niçin inkâr ediyorsunuz?" derlerse, onlara şöyle denilir: "Her ikisi seçen (muhtâr) ve birisi diğerinin isteğine zorlanmamışsa, aralarında ayrılığın meydana gelmesi mümkündür. Eğer onlar, dilemelerinde birbirine uymak zorundaysa, onlar zorunlu olmuş olurlar. Bu durumda onların Tanrı olmaları mümkün değildir. Çatışmadan (temânu') dolayı aralarında dileme hususunda görüş ayrılığı ortaya çıktığına ve bunun ortaya çıkması onların her ikisinin veya ikisinden birisinin aciz olduğunu ortaya koyduğuna göre, aciz olanın Tanrı olması mümkün değildir. Bunun geçerli olması, onların ikisinden birisinin aciz olduğunu ortaya koymaktadır. Aczi geçerli olan ise, Tanrı olamaz."[103]

Cüveyni (ö.478/1085) Kitâbü'l İrşâd adlı eserinde Yaratıcıyı Bilmenin İspatını şu şekilde açıklamıştır:

Âlemin hâdis olduğu ve varlığının bir başlangıcının bulunduğunu ortaya koyduğuna göre hâdisin varlığı da yokluğu da mümkündür. Onun ortaya çıktığı zaman dilimi daha önce olabileceği gibi saatlerce sonra da olabilirdi. Mümkün yokluğun devamı yerine mümkün varlık ortaya çıktığında, akıl bu oluşu belirleyen bir belirleyici (muhassıs) ye ihtiyaç duyulduğuna açıkça hükmeder. Bu –Allah sizi doğruya ulaştırsın- zarurî olarak ortaya çıkmıştır. Bu konuda derin bir araştırmaya da nazara da ihtiyaç yoktur.[104]

Ayrıca hâdisin bütünüyle bir belirleyiciye ihtiyaç duyduğu ortaya çıktığında, bu belirleyicinin, mâlünü gerektiren illet gibi, hudûsun vukuunu gerektirici olması icap eder. Bu durumda o, ya tabiatçılara iddia ettikleri gibi tabiat ya da faili-i muhtardır.[105]

İllet, malûlünü aynı anda zorunlu kıldığında belirleyicinin illet konumunda ele alınması geçersizdir. Şayet belirleyici, illet olarak düşünülecek olursa bu durum onun ya kadîm ya da hâdis olması gerekir. Kâdim olması, âlemin kâdim olduğu düşüncesine yol açar. Oysa biz, âlemin hâdis olduğuna dair delilleri ortaya koymuştuk. Âlem hâdis olunca bir belirleyiciye ihtiyaç duyar. Böylece, gerektiricinin gerektirdiği şey konusunda bir bağlantı oluşur.[106]

Belirleyicinin tabiat olduğunu iddia eden kişi sapıtmış olur. Zira tabiatın belirleyici olduğunu iddia edenler nezdinde, engeller ortadan kalkınca tabiat, sonuçlarını zorunlu olarak doğurur. Şayet tabiat kadîm ise âlemin de kadîm olduğuna hükmedilir; hâdis ise kendisi de bir belirleyiciye ihtiyaç duyar. Bu kadarı onları reddetmek için yeterlidir.[107]

Hâdisin belirleyicisinin, onu gerektiren bir illet veya kendi başına hâdisi iradesiz olarak meydana getiren bir tabiat olması ihtimalleri geçersiz olunca, şu husus kesin

---

[103] Ebû Mansûr 'Abd el-Kâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî l-Bağdâdî, *Kitâbu Usûli'd-Dîn*, İstanbul 1346/1928, s. 85.
[104] İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveyni, *Kitâbü'l-İrşâd (İnanç Esasları Kılavuzu),* trc., Adnan Bülent Baloğlu; Sabri Yılmaz ve Faruk Sancar, TDV Yay., Ankara 2012, s. 44.
[105] Cüveyni, *Kitâbü'l-İrşâd,* s. 44.
[106] Cüveyni, *Kitâbü'l-İrşâd,* s. 44.
[107] Cüveyni, *Kitâbü'l-İrşâd,* s. 45.

olarak ortaya çıkar: hadislerin muhassısı, irade sahibi bir fail ve onların bazı niteliklerle belli vakitlerde ortaya çıkmalarını belirleyendir.[108]

Akıl sahibi kimsenin, âlemin hâdis olduğunu kavrayıp onun bir yaratıcısının olduğunu anlayınca, şu üç esas üzerinde akıl yürütmesi gerekir: birincisi, Allah için vacip olan sıfatları düşünmek; ikincisi, Allah hakkında muhal olan şeyleri düşünmek; üçüncüsü de Allah için mümkün olan hükümleri düşünmektir. Bu üç ilkenin anlatılmasıyla akâid esasları-inşallah- belirlenmiş olacaktır.[109]

Gazzali (ö. 505/1111) insanları iki kısma ayırmıştır. Bunların ilki hakikati temsil edenler (ehlü'l-hakk)'dir. Bunlara göre âlem sonradan yaratılmıştır. Bunlar, sonradan yaratılanın kendiliğinden olmayıp zorunlu olarak bir yaratıcıya muhtaç olduğunu bilirler. Onların akla uygunluğu, yaratıcı hakkındaki ifadelerinden bellidir der. Diğer kısmı ise ateistlerdir.(*dehriyye*) onlara göre âlem, olduğu şekliyle ezelîdir ve onlar âlemin bir yaratıcısının bulunduğunu kabul etmezler. Her ne kadar geçersizliği delille kanıtlanmışsa da onların inancı anlaşılır bir durumdadır. Filozoflara gelince, onlar âlemin bir yaratıcısının bulunduğunu kabul etmekle beraber onun ezelî olduğunu ileri sürmüşlerdir. Ortaya konuluşu itibariyle bu görüş çelişik olup onu çürütmeye gerek olmadığını ifade etmektedir.[110] Bu konuda Filozoflara karşı cevabı şu şekildedir: " bir varsayım olarak varlıkların bir sebebi, sebeplerinin de bir sebebi bulunduğunu ve böylece sebepler zincirinin sonsuza dek sürüp gittiği söylenebilir. Bu durumda sonsuz sebeplerin bulunmasının imkânsız olduğunu söylemek filozoflara yakışmaz demektedir. Zira biz size "Sebeplerin sonsuza dek sürüp gittiğini zorunlu olarak doğrudan mı yoksa bir aracı sayesinde mi biliyorsanız?" diye sorarız. Oysa zorunluluk iddiasında bulunmanın imkânı yoktur. Akıl yürütmeye ilişkin anlattığınız her yöntem, s,z,n başlangıcı olmayan olayların varlığını mümkün görmenizden dolayı geçersiz sayılır. Eğer sonsuz sebeplerin varlıkta yer alması mümkün oluyorsa, o takdirde bazı olayların bazısına sebep olup sondan sebeplisi bulunmayan bir sebeplide nihayete ermesi ve diğer taraftan sebebi bulunmayan bir başka sebeple nihayete ermemesi neden yadırganıyor?! Nitekim geçen zamanın sonu vardır, o da şu içinde bulunduğumuz andır; fakat başlangıcı yoktur. Eğer siz geçmiş olayların ne şimdi ne de bazı zamanlarda bir arada mevcut olduğunu; yok olanın da sonluluk veya sonsuzlukla nitelenemeyeceğini iddia ederseniz, bu takdirde aynı durumun bedenlerden ayrılan insan nefisleri için de geçerli olduğunu kabul etmemiz gerekir. Çünkü size göre insan nefisleri yok olamaz.[111]

Gazzâlî varlığı ikiye ayırır: bunlardan ilki, "varlığı kendi zâtından varlık" olan Allah, diğeri ise "varlığı başkasından olan" mümkün varlıklardır. Mümkün varlıklar kendisiyle kaim olmayan ve varlığın Allah'a borçlu olan varlıklardır. Gerçek ve mutlak anlamda varlık ise Allah'tır.[112] Bu düşüncesiyle zorunlu bir varlığın zorunluluğunu ortaya koymuş olmaktadır. Ona göre, kendisinden önce hiçbir şeyin bulunmadığı bir ilk var olanın bulunmasına akıl engel değildir. Böylece o, varlığın zorunluluğunu aklen ortaya koymuş olmaktadır.[113]

Gazzâli, zorunlu varlığın zorunluluğunu savunurken delil olarak kullandığı en iyi kelam ilminin istidlal yöntemi olan hudûs delili olduğunu ifade eder. Her hadisin

---

[108] Cüveyni, *Kitâbü'l-İrşâd,* s. 45
[109] Cüveyni, *Kitâbü'l-İrşâd,* s. 46
[110]Gazzâlî, *Tehafetü'l- Felasife (Filozofların Tutarsızlığı)*, nşr., Mahmut Kaya, trc. Hüseyin Sarıoğlu, Klasik Yay., İstanbul 2014, s. 79.
[111]Gazzâli, *Tehafetü'l Felasife,* s. 81.
[112]Gazzali, *Mişkatu'l-envar (Nurlar Feneri),* trc. Muhammet Ferşat, Ferşat Yay., İstanbul 1994, s. 29-30.
[113]Gazzalî, el-İktisâd fi'l-i'tikâd (itikattaki Orta Yol), trc. Kemal Işık, AÜİF Yay., Ankara 1971, s. 119.

hudûs bulması için bir sebep lazımdır. Âlem hâdistir. O hâlde hudûsunun bir sebebi olması gerekir. O sebep de Allah'tır. [114]

Yine imam Gazzâlî, insanın yaratılışında, dıştaki ve içteki her bir organda bir mana ve hikmet olduğunu ifade etmektedir. İnsanoğlunun bedeninin yaratılışına dikkat etmek, ilâhî sıfatların marifetinin anahtarıdır. Bundan dolayı anatomi ilmi, yüksek ve kıymetli bir ilimdir. Ancak onun kıymeti tabiplerin ona muhtaç olduğu ciheti ile değil, belki anlattığımız yönü iledir. Bir başka örnekle, ne kadar şiir sanatını, yazı inceliklerini ve ebedî sanatları fazla bilinse, şairin, yazarın ve sanatkârın değeri kişinin kalbinde o kadar artar. [115] Yani eşyanın hakikatini inceliklerini bilmek onu var edenin kıymetinin bilinmesini sağlar.

İnsanoğlu, kendi zâtının varlığından Allah'ın zâtının varlığına; kendi sıfatlarının varlığından Allah'ın sıfatlarının varlığına, kendi ülkesi olan bedeni ve âzâlarındaki tasarrufatından Allah'ın bütün âlemdeki tasarrufatına delil getirir. Bunun izahı şudur: İnsan, kendini mevcut(var) bilince anlar ki, bundan önce nice yıllar geçmiştir ki, kendisi yoktu; namı şânı bilinmezdi. Nitekim Allah buyurur: "Gerçekten biz insanı(erkek ve dişi sulardan) karışık bir nutfeden(meniden) yaratmışızdır. Biz onu deneyeceğiz. Bu yüzden de onun işitmesini ve görmesini sağladık.(İnsan suresi 1-2. âyet)" kısaca Gazzâli'ye göre kişinin kendisini bilmesi Allah'ı bilmektir.[116] Bu delillendirmelerden hareketle Gazzâlî'nin Allah'ı bilmede kullandığı istidlâl yöntemlerinden biri de kozmolojik delil diyebiliriz.

Şehristânî(ö. 631/1153), kelam konularında felsefi yaklaşımlarıyla Gazâlî'yi takip eden ilk kelamcı olarak bilinmektedir.[117]Şehristânî, Fahreddin er-Râzî'de zirveye ulaşan, Seyfeddin el-Âmidî ve Beyzâvî ile devam eden bu süreçte itikadî meselelere felsefî açıdan bakış yapmayı başlatmıştır. Onun kelâma dair görüşleri daha çok Nihâyetü'l-ikdâm ve Musâraʿatü'l-felâsife adlı eserlerinden hareketle şöylece özetlenebilir: Kelâmcıların mütekaddimîn döneminde isbât-ı vâcib için hudûs deliline ağırlık verilirken müteahhirîn döneminde filozofların önem verdiği imkân deliline de başvurulmuştur. Tesbit edilebildiği kadarıyla bu delili ilk defa kullanan âlim Şehristânî olmuştur. Allah'ın birliğini aklî ve naklî delillerle ispat eden Şehristânî başta düalist anlayış olmak üzere her türlü şirk telakkisini, Allah'ın zâtını veya sıfatlarını yaratılmışlara benzetmeyi ve kâinatı yaratıcıdan, Allah'ın zâtını sıfatlarından yahut sadece mâna sıfatlarından soyutlama gibi ta'tîl inançlarını reddetmiştir. Kâinatın müşahede edilmesinden yaratıcının sübûtî sıfatlarını istidlâl etmiş, Allah'ın ezelî ilminin hâdis olan nesne ve olaylara taalluk ettiğini belirtmiş, O'na hâdis ilim nisbet ettikleri için Cehm b. Safvân ile Hişâm b. Hakem'i ve ilminin cüz'iyyâta taalluk etmediğini ileri süren filozofları tenkit etmiştir.[118]

Fahru'd-din er-Razi (ö.548/1153), Meâlimu Usûli'd-Din adlı eserinde bu konuyu Allah'ı bilme problemi başlığı altında çeşitli alt konulara ayırarak ele almaktadır. İlk olarak Filozofların görüşlerinin aksine cismin sonradan oluştuğunu savunmaktadır. Bu konuda şöyle bir açıklamada bulunmaktadır. Cisim başlangıçsız –ezelî- olsa, ezelde ya hareket halinde ya da durağan vaziyette bulunması gerekir ki her ikisi de tutarsızdır. O halde ezeliliğe ilişkin görüş doğru değildir. Cismin iki halin bir üzerine –ya hareketli ya da durağan- olma ikilemi açıktır. Çünkü cismin mutlaka bir boşlukta bulunması şarttır. Eğer burada(bir yerde) sabit ise durağandır. Yok, başka bir mekâna geçiş yapıyorsa

---

[114] Gazzali, *Mişkatu'l-envar*, s. 28.
[115]Gazzâli, *Kimyâ-yı Saâdet*, trc. Ali Arslan, Ataç Yay. İstanbul 2019, s. 43-44.
[116] Gazzâli, *Kimyâ-yı Saâdet,* s. 51.
[117] Bulut, "Eş'arilik" *Kelam Tarihi ve Ekolleri*, s. 248.
[118] Mustafa Sinanoğlu, "Şehristânî" *TDV İA,* XXXVIII, İstanbul 2010, s. 468-469.

hareketlidir. Hareketli olması, ezelilik kuramı bağlamında düşünüldüğünde aşağıdaki sebeplerden dolayı mümkün değildir.

1. Hareketin mahiyeti bir halden diğer bir hale geçiştir. Bu mahiyet, başka bir şeyin öne geçmişliğini gerektirir. Ezel ise, öncesinde bir şeyin varlığı olmayandır. Oysa iki çelişenin arasını bulmak muhaldir.

2. Eğer ezelde hiç bir hareket olup bitmediyse, tüm hareketler ilk demektir. Eğer olupbittiyse onsan önce başka bir hareket yoksa hareketlerin ilkidir. Yok, eğer bir başka hareket öncelediyse, ezeli olan başka bir şeyin öncelenmesinden sonra olmuştur ki bu muhaldir.

3. Bu hareketlerin her biri sonradan olma olunca başlangıcı olmayan bir yoklukça öncelenmiş olur ki, bu yokluğun öne geçmesidir. Bu yoklukların tümü ezelde birleşmişlerdir. Bunlarla birlikte varlıklardan bir obje bulunursa önceleyenin öncelenenle beraberliği söz konusu olur ki, bu muhaldir. Yok, eğer varlılardan hiçbir obje bulunmadıysa hareketler ilk k kez oluyor demektir. Zaten söylenmemek istenen de budur.[119]

Bir diğer alt başlık; Allah'ın varlığının imkân ve hudûs delilleriyle ispatlanması[120]. Bu delillerin açıklamasına daha önce değinildiğini için detaylandırılmayacaktır.

Bir diğeri; evrenin Tanrı'sının cisim olmasının imkânsızlığıdır. Bu konudaki delilleri ise şöyledir:

1. *Cisimlerin mahiyeti bakımından benzerlikleri vardır. Cisimlerden her birinin diğeri için olabilen özellikleri taşıyabilmesi gerekir. Bu takdirde Allah'ın ilmi, ezeliliği, kudreti ve varlığının zorunlu olması özellikleri olabilirlik mertebesine düşer. Bu durumda, söylenilen sıfatların oluşumu için böyle bir durum muhaldir.*
2. *Biz cisimlerin hepsinin de sonradan olma olduklarını kanıtlamıştık. Tanrı'nın ise başlangıçsız Kadim ezeli olması zorunludur. Öyleyse cisim olması imkânsızdır.*
3. *Eğer cisim olsa cisimlik bakımından diğerleriyle eşitlik olur. Onlara başka bir açıdan muhalif olsa bile yine o sonradan olanlara benzerliği de devam eder. Daha başka açıdan farklılık olsa bile, ortaklık farklılığı engeller. Dolayısıyla özünde bir bileşim muhaldir.*
4. *Eğer parçalar tümüyle bir ilm, bir kudret oluşturursa tek ilintinin çokluklarla var olması söylenmiş olur ki bu muhaldir. Yok, bu parçaların her biriyle başlı başına bir ilm bir kudret oluşsa ilahların çokluğu görüşüne varılmış olur.*[121]

Diğer konu, Allah'ın cevher olmasının imkânsızlığıdır. Cevherden kastedilen, bölünmeyecek şekilde olduğu halde boşlukta yer kaplayan bir özdür. Ya da mekâna ihtiyaç duymayan özdür. Birinci görüş iki açıdan yanlıştır:

1. *Cisimlerin sonradan oluşları hakkında belirttiğimiz delil, boşlukta yer kaplayanlar hakkında aynen geçerlidir. Zira her cevher sonradan olmadır. Oysa Yüce Allah sonradan olma değildir. O halde ilahın cevher olması imkânsızdır.*
2. *Atom kuramını kabul etmeyenler derler ki; her boşlukta yer tutanın sağı solundan, önü arkasından ayrıdır. Öyleyse bunlar bölünebilirler.*

---

[119] Razi, *Meâlimu Usuli'd-Din*, s. 37-38.
[120] Razi, *Meâlimu Usuli'd-Din*, s. 40.
[121] Razi, *Meâlimu Usuli'd-Din*, s. 43.

Bölünebilen ise asla zatıyla zorunlu olan olamaz. Cevher ile mekâna ihtiyaç duymayan anlamı kastedilirse bu anlam doğrudur. O zaman tartışma sadece lafızda kalır.[122]

Diğer konu, Allah'ın mekânda olmasının imkânsızlığıdır. O'nun bir mekânda olmasını imkânsızlığına ilişkin delilleri şunlardır:

1. *Mekânda bulunan her şey eğer bir yanı diğer yanından ayrıştırılabiliyorsa, bileşik demektir. Biz bunun yanlışlığını gösterdik. Eğer böyle değil de bölünmeyi kabul etmeyen nokta ya da cevher-i fert gibi ise bütün akıl sahipleri Allah'ı bu tür sıfatlardan tenzih etmişlerdir.*
2. *Eğer bir mekânda olsa, ya tüm taraflarıyla sonludur ya da tüm taraflarıyla sonsuzdur. Veya bazı tarafları sonlu bazıları sonsuzdur.*
3. *Evren küre biçimindedir-yuvarlaktır. Eğer bir tarafın üstünde bulunsa diğer bölgelere nispetle orası en alt olacaktır. Eğer tüm tarafları kuşatıcı biçimde düşünülse bunun anlamı evrenin ilahının yeri kuşatan feleklerden bir felek olduğunu söylemek olur ki hiçbir Müslüman bunu söylemez. Cisimsi ve cihetle ilgili hisler uyandıran naklî delillerin anlamlarına gelince bunlara şöyle cevap verilebilir: kesin akli deliller cisim ve tarafın imkânsızlığını bildirirler. Dini nasların görünüşleri, bu anlamları uyandırır. İkisinin birlikte tasdik edilmesi imkânsızdır. Aksi çelişmezliğe aykırı olur. Her ikisini birlikte tekzib etmek de muhaldir. Aksi halde iki çelişenden de uzaklaşmak gerekir.*[123]

Diğer konu, hulûlün imkânsızlığıdır. Bununla ilgili delilleri ise; herhangi bir şeyde halin mahalline tabi olması demek olduğu akılca bilinir. Zatıyla zorunlu olanın ise başka bir şeye tabiliği imkânsızdır. O halde hulûlün imkânsız olması gerekir. Hulûlden amaç, anlatmaya çalıştığımızdan başka bir şey ise onun tasarımı belirtilsin ki yüce Allah hakkında ispatı doğru olur mu olmaz mı tespit edelim.[124]

Âmidî (ö. 631/1233)'nin farklı bir bakış açısıyla yaklaştığı ve kendine has tespitlerde bulunduğu konulardan biri de Allah'ın varlığının ispatıdır. Âmidî'nin Allah'ın varlığını ispat konusunda kelamcıların ve filozofların kullandığı delilleri birleştirerek orijinal bir delil ortaya koyduğu görülmektedir.[125] Kelamcılar ve filozoflar Allah'ın varlığını ispatlamada hudus ve imkân delillerini kullanmışlardır. Âmidî'nin ise bu delillerden yalnızca birine dayanmadığı, hudus ve imkân delillerini bütünleştirerek mümkün varlıkların sonlu ve sınırlılığı üzerine kurulu bir akli delil geliştirdiği görülmektedir. Onun İslam filozofları ve mütekellimlerin çokça kullandıkları sadece hudus veya sadece imkân delillerini kullanmadığı, bu delillerde sık sık kullanılan cevher ve araz kavramlarına iltifat etmediği anlaşılmaktadır. Âmidî İslam filozoflarının ve mütekellimlerin kullandıkları delileri geniş bir şekilde inceledikten sonra bunlara ciddi eleştiriler getirmiştir. O, klasik delileri değerlendirirken, bu delillerden en sağlam olanın imkân delili olduğunu, bununla birlikte bu deliller arasında en faydalı olanın ise en İbn Rüşd'ün savunduğu ihtira ve inam delili olduğunu söylemektedir. Âmidî'ye göre bu delilin en faydalı delil olmasının sebepleri akli olmaktan ziyade psikolojiktir. Çünkü ona göre bu delilin örnekleri insanın gözü önünde gerçekleşmekte ve insan psikolojisi

---

[122] Razi, *Meâlimu Usuli'd-Din*, s. 44.
[123] Razi, *Meâlimu Usuli'd-Din*, s. 44-45.
[124] Razi, *Meâlimu Usuli'd-Din*, 45-46.
[125] Fatma Pınar, "Seyfeddin Âmidî; Hayatı, Eserleri ve Bazı Kelami Görüşleri", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 19(32), 2014, s. 137-138.

üzerinde bir etkiye neden olmaktadır. Yine Âmidî'ye göre bu delili farklı kılan diğer bir özellik ise Kur'an'da seksenden fazla yerde tekrarlanmasıdır.[126]

Âmidî, Kur'an delilini istidlâle dayalı bir delil haline getirmeyi hedeflemiştir. Bu sebeple öncelikle delilini üç aşamadan geçirmiştir, sonrasında ise sonuca ulaşmaya çalışmıştır.[127] Bu aşamalardan ilki yokluktan sonra fiilen mevcut haline gelen ve duyularla algılanabilen hadis şeyleri müşahede ettikten sonra bunlar üzerinde düşünmektir. Bu aşama, delile ihtiyaç duymayan hissi bir aşamadır. İkinci aşama ise yapılan tefekkür sonucu hadislerin madum ve yok iken ortaya çıkmalarından, onların mümkün şeyler olduğu fikrini elde etmektir ki, bu aşama, açıklama gerektiren akli bir adımdır. Üçüncü aşama ise hadis ve mümkün olan şeylerin, başkasıyla değil, kendi zatiyle mevcut ve vacip olan ilk mevcuda dayanmaları için, devir ve teselsül fikrinin çürütülmesidir.[128]

Teftâzânî (ö. 792/1390)'ye göre Zât'ı ispatlamada kelâmcılara ve filozoflara ait olmak üzere iki yöntem vardır. Bu yöntemlerin özü şudur: [Filozofların yöntemine göre] mümkün varlıklar için vâcip bir var edici, [kelâmcıların yöntemine göre de] hâdis varlıklar için kadîm bir muhdisin olması kaçınılmazdır. Zira kısır döngü ve teselsül imkânsızdır. Bazen [zâtı ispatlamada] tercih edici olmadan ağır basmanın geçersizliğini [ispatlamaya] ihtiyaç duyulmadığı vehmedillir ve şöyle denir: "Kısır döngü ve teselsüle düşmemek için başkasına muhtaç olmayan bir varlık gerekir." Yahut kısır döngü ve teselsülün bâtıl oluşunu ispatlamaya ihtiyaç duyulmadığı vehmedilir ve şu deliller zikredilir:

1. Eğer varlıklar içinde vâcip olmazsa mümkünün varlığının kendi zâtından olması gerekir ki bunun yanlışlığı açıktır.
2. Hiçbiri dışarıda kalmayacak şekilde mümkün varlıkların toplamı için, mümkün olmaları bakımından müstakil bir fâil gerekir. Bu fâilin mümkün varlıkların toplamının kendisi olması da bu toplamın her bir parçası olması da mümkün değildir ki bu açıktır. Aynı şekilde parçaların bir kısmının fâil olması da mümkün değildir. Zira bunun olması bir şeyin kendinin ve illetlerinin illeti olmasını gerektirir. Zaten bu durumda kendisinden başka olan diğer kısma ihtiyaç duyar ki fâillikte müstakil olmaz. Yine [müstakil fâil olduğu varsayılan] her parçanın illleti, [müstakil fâil olma bakımından] o parçadan evladır. Bu şekilde [müstakil fâilin] mümkin varlıkların dışında olduğu taayyün eder ki bu [fâil] Vâcip Teâlâ'dır.
3. Mümkün varlıkların toplamı için bir illet gerekir ki bu illetle mümkün varlıkların varlıkları zorunlu; yoklukları imkânsız olsun. Mümkün varlıklar içinde bu şekilde bir illet yoktur. Çünkü onların herbiri diğerine muhtaçtır. Dolayısıyla kendileri bakımından bir zorunluluk söz konusu değildir.
4. Hâdislerin müstakil ilkesi eğer vâcip değilse veya vâcibi kapsamıyorsa, bu durumda hâdisin [bu müstakil ilke dışında] dıştan bir illeti varsa bu ilke müstakil olmaz. Eğer dıştan bir illeti yoksa [bu durumda] eğer hâdisin varlığından evvel illetin varlığı imkânsızsa inkılâb [yani zatî imkânsızlığın zatî imkâna dönüşmesi] gerekir. Eğer hâdisin varlığından evvel illetin varlığı mümkünse bu durumda tercih edici olmadan ağır basması gerekir. Bu delillerin teselsülün iptaline ihtiyaç duymaması ise tartışmaya açıktır.[129]

---

[126]İbrahim Çoşkun, "Âmidi'nin İspat-ı Vâcip Delili ve Klasik Delillere Getirdiği Eleştiriler",*Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, I/VIII, 2006, s. 26.
[127]Pınar, *Seyfeddin Âmidî; Hayatı, Eserleri ve Bazı Kelami Görüşleri*, s. 138.
[128] Seyfeddin Âmidi, *Gayetu'l-Meram fi İlmi'l-Kelam*, thk. Mahmud Abdullatif, Kahire 1971, s. 26.
[129] Sadeddin et-Teftâzânî, el-Makasıd *(Kelam İlminin Maksatları)*, trc. İrfan Eyibil, Bilnet Yay., İstanbul 2019, s. 508-510.

Cürcânî (ö. 816/1413)'ye göre, mümkin bir varlık kendi başına var olamadığı gibi başkasını da icat edemez. Çünkü varlığın var etmesi var olmasından sonra gelir. Buna göre bir şeyin kendisi var olmadıkça başkasını meydana getirmesi imkânsızdır. Eğer varlıkların hepsi mümkin olsaydı hiçbir varlığın mevcut olmaması gerekirdi, hâlbuki bu gerçeğe aykırıdır. Öyleyse mümkinleri var eden zorunlu (vâcip) bir varlık mevcuttur ki o da Allah'tır. Değişik ifade şekilleri ve kuruluş biçimleri bulunan imkân delilinin en kuvvetlisi ve önermeleri en açık olanı budur.[130]

Cürcânî Şerhül Mevakıf adlı eserinde, Mâ'rifetullah'a ulaşmak için nazar, biz ve Mu'tezile'nin icmaı ile vaciptir. Ancak Yüce Allah'ı bilmek ümmetin icmaı ile vaciptir. Allah'ı bilme hakkında nazarın vâcipliğinin sübut yolu hakkında ihtilaf edilmiştir. Sübût yolu, ashabımıza [Eş'arîlere] göre nakil iken Mu'tezile'ye göre akıldır. Ashamıbımızn marifete götüren nazarın vacipliğini ispat sadedinde iki yolu vardır. Birincisi, marifet hakkında nazarın vâcipliğine delalet eden âyet ve hadislerden zahir olanlarla istidlâl etmektir. Mesela "De ki: Göklerde ve yerde ne olduğu hakkında nazar edin" ayeti ve "Allah'ın rahmet eserlerine nazar edin[bakın], nasıl yeri öldükten sonra diriltiyor!" âyetleri gibi. Dolayısıyla Allah, Yaratıcı ve sıfatlarının delili hakkında nazarı emretmiştir[131] diye ifade etmektedir.

Öte yandan Eş'ârî, Allah'ın zatına taalluk eden cisim olup olmadığı meselesinde net bir tavır sergilemiştir. Zira o, Allah'ın cisim olmadığını aklî delillerle ortaya koymuştur. Ona göre cisimler, ya birleşik ya basit ya yatay ya da dikeydir. Ayrıca Allah ve Rasûlü, dikey ve yatay gibi vasıflarla tavsifetmediği için bu şekilde tavsif edilemez. Çünkü Allah'ı bir vasıf ile tavsif edebilmek için o sıfatın, naslarda gelmesi ve Müslümanların o hususta icma etmeleri gerekir.[132]

Eş'arî, Beyhakî'den gelen "Her şey üzerinde tefekkür ediniz, ancak Allah'ın zatı üzerinde tefekkür etmeyiniz." rivayetini "Allah'ın zatının bilinemeyeceğine delil kabul etmiştir. Bununla birlikte ona göre buradaki nehiy, mahlûkat üzerinde tefekkür edin emri ile beraberdir. Öyleyse Allah'ın varlığını ve O'nun hiçbir şeye benzemediğini istidlal için yerin ve göğün melekûtu üzerinde akıl yürütmek gereklidir.[133]

Hikmete uygun iyi ve güzel fiiler, ancak âlim bir zâttan sadır olur. Dokumacılığı inceliklerini bilmeyen bir kimsenin kumaşı en güzel desenlerle işleyip sanatın inceliklerini göstermesi pek tabii mümkün değildir. Keza Allah'ın insana bahşettiği hayat, işitme ve görme vasıflarının, insan bedenindeki yeme ve içme kanallarıyla bunların bölümlerinin hikmete uygunluğu; insanın yaradılışındaki ölçü ve mükemmellik; güneş, ay ve yıldızlar gibi gök cisimleri ile onların yörüngeleri, bütün bunların yaratıcısının ancak yarattıklarının keyfiyeti ve özünü bilen bir varlık olması gerektiğini bizlere göstermektedir. Şâyet bu son derece hikmetli eserlerin âlim olmayan biri tarafından yaratılmış olması imkân dâhilinde bulunsaydı, o zaman hayvanların hikmete uygun davranışlarıyla yaşamlarındaki düzen ve meydana getirdikleri ürünlerin de hiçbir bilgiye sahip olmadıkları halde kendileri tarafından yaratıldığını kabul etmek gerekirdi. İşte bu durumun imkânsızlığı, hikmete uygun bir biçimde yaratılan varlıkların ancak âlim bir zâtın eseri olabileceğine delâlet etmektedir.[134] diyerek Allah'a niçin Âlim sıfatının verildiğini *el-Luma'*eserinde açıklamaktadır.

---

[130]Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf (Mevâkıf Şerhi)*, trc. Ömer Türker, c. II, Numune Matbaacılık, İstanbul 2015, s. 335.

[131] Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf (Mevâkıf Şerhi),* trc. Ömer Türker, Numune Matbaacılık, İstanbul 2015, I, s. 337-339.

[132] Şaşa, *İmam Eş'arî'nin "Kelamı"nda Ma'rifetullah,* s.194.

[133] Şaşa, *İmam Eş'arî'nin "Kelamı"nda Ma'rifetullah* s. 194

[134] Eş'arî, *el-Lüma'*, s. 47

Benzer şekilde hikmet sonucu ortaya çıkan eserlerin yaratıcısının kudret sahibi (Kâdir) ve diri (Hayy) bir varlık olması gerekmektedir. Şayet bu eserlerin kudret ve hayat vasfını taşımayan biri tarafından yaratılması mümkün olsaydı, bu durumda ölü ve âciz durumda bulunan insanlardan da benzeri fiillerin meydana gelmesi söz konusu olabilirdi. Bunun imkânsızlığı da, yaratılmış olan varlıkların Allah'ın Hay ve Kâdir oluşuna delâlet ettiğini bize açıkça göstermektedir.[135]

Canlı bir varlık, işitilen ve görülen şeyleri idrâk etmesini engelleyen herhangi bir özrü bulunmuyorsa mevcut olan nesneleri işitir ve görür. Şu halde hayat sahibi olup sağırlık ve körlük gibi engellerden münezzeh bulunan Cenâb-ı Hak da işiten ve görendir.[136]

Ebû İshak el-İsferâyînî(ö. 418/1027), genelde mensubu bulunduğu Eş'ariyye ekolünün kelâmî görüşlerini benimsemiş olup farklı düşüncelerinden bazıları ise şunlardır: Allah'ın hayat, ilim, sem', basar, irade ve kelâm sıfatları bulunduğu gibi mekândan ve cihetten münezzeh olma sıfatı da vardır. Bu sıfat, Allah'ın mahlûkata benzemeyen bir varlık olduğunu kanıtlamak için gereklidir.[137]

Allah'ın varlığının delillendirilmesinde Nazar(istidlâl) yönteminin sıhhatini ise şu şekilde ifade etmektedir; Hz. İbrahim'in gökyüzünde gördüğü bir yıldız karşısında durumunun anlatıldığı: "'İşte bu Rabbim!' dedi. Yıldız batınca da 'Ben böyle batanları sevmem' dedi. Ayı doğarken görünce de, 'İşte Rabbim!' dedi. Ay da batınca, 'Andolsun ki, Rabbim bana doğru yolu göstermezse, mutlaka ben de sapanlardan olurum' dedi"[138] meâlindeki âyet bu hususu işaret etmektedir. Burada Hz. İbrahim, batma vasfında müşterek bulunmaları dolayısıyla ay ve yıldızın ilâh olmama noktasında birleştiğine hükmetmiştir. İşte bu, bazılarının reddedip yüz çevirdiği nazar ve istidlâl metodunun bizzât kendisidir.[139]

Eş'arîler de dâhil bütün kelamcılar, Allah'ın tanınmasında aklı kullanmanın veya istidlal yönteminin zorunlu olduğunda ittifak etmişler ve Ma'rifetullah'ın ancak istidlal ile kemâle ereceğini söylemişlerdir. Diğer bir ifade ile âlem üzerinde istidlalde bulunarak Allah'a varılabileceğini açıkça ifade etmişlerdir. Üzerinde ittifak edilen bu tespite rağmen bazı Mâturîdîkaynaklarda özellikle de Eş'arî'ye nispet edilen görüşler aktarılırken, onun aklı Ma'rifetullah konusunda bir vasıta olarak görmediği ve peygamber bildirmedikçe Allah'ın bilinemeyeceğini, bunun aksinin de zayıf ve temelsiz olduğunu ileri sürdüğü nakledilmiştir. Hâlbuki Eş'arî'nin kendi eserlerine bakıldığında, bu tespitin pek isabetli olmadığı görülmektedir. Zira Eş'arî, bedihî, hissî ve aklî bilgilere dayanan alanla, sem'iyâta dayanması gereken alanın birbirine karıştırılmaması gerektiği hususunda uyarılarda bulunmuştur. Bununla beraber Eş'arî'nin aklın ve naklin sınırlarının nerede başlayıp nerede bittiğine dair net bir görüşüne *el-İbâne* ve *Kitâbu'l-Luma'* adlı eserlerinde rastlanmaz. Ancak *Kitâbu'l-Luma'* adlı eseri incelendiğinde onun, özellikle de Allah'ın varlığı, sıfatları, birliği, gibi konuları kelâm ilminin istidlal yöntemi olan *kıyâsu'l-ğâib ale'ş-şâhid* yöntemine dayanarak temellendirmeye çalıştığı, delillendirmelerinde, cevher-araz yöntemini gözettiği, naklî delillere çok az yer verdiği görülür.[140]

Eş'ari'nin Ma'rifetullah nazariyesini özetleyecek olursak; Allah'ı akıl ile delillendirmek ve var olduğu sonucuna varmak mümkündür, ancak bu konuda

[135] Eş'arî, *el-Lüma'*, s 47-48.
[136] Eş'arî, el-Lüma', s 48.
[137] Salih Sabri Yavuz, "İsferâyînî, Ebu İshak", *TDV, İA,* XXII, İstanbul 2000, s. 515
[138] En'âm, 6/76-77.
[139] Eş'arî, *el-Lüma'*, s. 46.
[140] Şaşa, *İmam Eş'ârî'nin "Kelâmı"nda Ma'rifetullah,* s. 203.

insanların Allah'ı bilmede, bulmada üzerine düşen sorumlulukları ancak vahiy ile mümkündür. Kendisine vahiy ulaşmamış bir kişi Allah'ı bilmekle sorumlu tutulmamaktadır.

4.5.2. Allah'ı Bilmede Yeterli Kanıtın Olması

Huxley, Agnostisizmin dayandığı temel prensibi şu şekilde ifade eder: Agnostisizm, ne negatif bir inanç esası olarak ne de herhangi bir türden bir inanç esası olarak ele alınabilir. Sadece o, etik ve entelektüel bir prensibe dayanarak mutlak inancın, geçerliliğini sorgular. Bu prensip, pek çok şekilde ifade edilebilir. Fakat hepsi de şu kapıya çıkar: Kişinin bir önermenin objektif doğruluğundan emin olmayı mantıksal açıdan haklılaştıran delilleri yoksa o önermenin doğruluğundan emin olduğunu söylemesi yanlıştır. [141] Yani agnostikler, Allah'ı bilmede yeterli delilin olmadığı savunmaktadırlar.

Yaratıcının varlığı konusunda Eş'âri ekolünün genel olarak kullandığı delillendirme yöntemleri hudus, imkân ve kozmolojik delillerdir. Buna örnek olarak Eş'ârî'nin *el-Luma* adlı eserinde Allah'ın varlığını delillendirmede kullandığı yöntemi söyleyebiliriz. Eş'ari'ye göre, mahlûkâtı yaratan bir yaratıcının ve onu yöneten bir idarecinin varlığının delili insanın kendi varlığıdır. İnsan ilk başta bir damla su(nutfe), sonra bir kan pıhtısı (aleka), ardından ise et, kan ve kemik şekline dönüşmesi onun varlığının delillerindendir. Çünkü bu mükemmel yaratılış evresine karşılık değil ki tamamını bir organ dahi yaratmakta aciz ve zayıf kalmaktadır. İnsanın çocukken gençleşmesi, sonra orta yaşa gelip zamanla ihtiyarlaşması ve bu evrelere kendi isteği doğrultusunda ulaşmaması da onun aciz olduğunu gösterir. Dolayısıyla insanı bir merhaleden başka bir merhaleye taşıyan ve onu bulunduğu hâl üzere gözeten bir varlığın mevcut olduğu ortaya çıkmaktadır. Zira tüm bunların bir taşıyıcı ve düzenleyici olmaksızın gerçekleşmesi mümkün değildir.[142]

Eş'ari'nin Allah'ın varlığının deliliyle ilgili bir başka örneği de, pamuğun, herhangi bir dokuma ustası veya işçinin eli değmeksizin önce eğrilmiş iplik sonra da dokunmuş kumaştan oluşan bir elbise haline dönüşmesinin imkânsız oluşudur. Nitekim bir parça pamuk alarak bu pamuğun bir işçi veya dokuma ustasının eli değmeksizin önce iplik sonra da kumaş hâline gelmesini bekleyen kimse akıl dairesinin sınırlarını aşarak cehâlet denizine dalmış sayılır. Keza içerisinde hiçbir bina bulunmayan boş bir araziye gidip, burada çamurun kendiliğinden çeşitli tuğlalara dönüşmesini ve bu tuğlaların işçi ve usta olmaksızın üst üste gelerek bir binayı meydana getireceğini uman kimse de kuşkusuz cahil biridir. Başlangıçta nutfe halinde bulunan bir canlının kan pıhtısı ve embriyo gibi çeşitli aşamaları geçerek et, kan ve kemikten müteşekkil bir insan vasfını kazanması ise diğerlerine nazaran çok daha güç ve karmaşık bir süreçtir. Öyleyse bu süreç, nutfenin bir yaratıcının var olduğunu ve bu yaratıcının onu bir hâlden başka bir hâle taşıdığını göstermesi bakımından yukarıda verilen örneklerden daha öncelikli bir konumdadır.[143]

İnsanın kendi vücudunda istediği gibi tasarrufta bulunamaması da bir delildir. Mesela inkâr edenler bazen istemelerine rağmen çocuk sahibi olamaması, bazen de istemedikleri halde çocuk sahibi olmaları sebebiyle rahme atılan meniye kendilerinin hayat verdiğini söyleyememişlerdir.[144]

---

141 Seyrek, *Ateizm, Deizm ve Agnostisizm,* s. 214.
142 Eş'ari, *el-Lüma',* s.41-42.
143 Eş'ari, *el-Lüma',* s.42.
144 Eş'ari, *el-Lüma',* s. 43.

Agnostiklerin Allah'ı bilmede yeterli bir delilin olmadığı düşüncelerine karşılık Eş'âri ekolü insanın kendi yaratılışın veya evrendeki düzenin kendiliğinden olmasının imkânsız olmasından hareketle bir var edenin olması gerektiği şeklinde delillendirmişlerdir.

4.5.3. Allah'ı Bilmede İnsan Zihninin Yeterliliği

Antik Yunanlı düşünür Protogoras Tanrı'nın varlığı hakkında şöyle demiştir: "Tanrılara gelince onların var olduklarını ya da olmadıklarını bilmeye hiçbir yol bulamadım. Hem sorunun gizemliliği hem de insan yaşamının kısalığı bu konuda bilgi elde etmeyi engelleyen pek çok şey arasında sayılabilir."[145]

Bir başka agnostik düşünür David Hume' a göre Tanrı'nın deney dışı kalan bir kavram olduğunu; var olup olamayacağının da bilinemeyeceğini ileri sürmüştür. Ona göre Tanrı bir bilgi ya da akıl yürütme konusu olamaz. Bu nedenle Tanrı'nın varlığına sadece iman edilebilir.[146] diyerek Tanrı inancının akıl ile açıklanamayacağını ifade etmektedir.

Immanuel Kant da, insanoğlunun Tanrı hakkında hiçbir bilgisinin olmadığını bu yüzdende bilgisiz olduğumuz bir konu hakkında Tanrı var veya yok gibi kesin hüküm vermenin yanlış olduğunu söylemiştir. [147]

Genel olarak bütün Eş'ârîler, Allah'ı bilme, nübüvvet konuları, hüsun ve kubuh gibi diğer meselelerde aklî gerekliliği ancak sem'i bilgiden sonra kabul etmektedirler. Eş'ariler peygamber davetinden önce kişiye hiçbir şeyin zorunlu olmadığını benimserler. Şeriat gelmeden önce âlemin hadisliği, Allah'ın birliği, kadim oluşu, sıfatları, adalet ve hikmeti akılla bilinse de sevap ve günah açısından bunları bilmenin hiçbir değeri ve yaptırıcılığı yoktur, aklî nazar sem'i bilgiden sonra gelmektedir. Diğer Eş'arîler'den biraz farklı düşünen Bağdadî (ö. 429/1037) vahiy gelmeden de insan aklının âlemin hadis, yaratıcının bir ve kadim olduğunu, ezeli ve ebedi sıfatlarının var olduğu gibi hususları savunmaktadır. Bir başka Eş'ârî kelamcısı Şehristani, (ö. 548/1153) Allah'ı bilmenin meydana gelmesi ile O'nu bilmenin vacip oluşu arasında ayrım yapmış ve bu iki ayrımın birbirine karıştırılmaması gerektiğine dikkat çekerek tavrını net olarak ortaya koymuştur. Ona göre vacibât sem' ile olur, akıl hiçbir şeyi insana vacip kılmaz. Allah'ın varlığı ve birliği akılla bilinse bunun kişi için gerekli olması durumu ancak sem' ile gerçekleşir. Şehristanî bu konuda İsra Suresinin 15. ayeti olan, *"Biz elçi göndermedikçe asla azap etmeyiz."* ayeti delil getirmektedirler.[148]

4.5.4 Allah'ın Zatının Bilinememezliği

Eş'ariye'nin genel olarak görüşlerine bakıldığında Allah'ın zatının bilinmesinin mümkün olmadığını, Allah'ı sadece varlığı, birliği ve sıfatları aracılığıyla bilinebileceğini savunduğunu çıkarmak mümkündür.

Allah'ın yaratılanlara nasıl benzemediğini Eş'ârî şu şekilde ifade etmektedir: Eğer Allah Teâlâ yaratılmışlara benzeseydi, yaratılmışlık hususunda onların hükmüne tâbi olurdu. Yine Allah eşyaya benzeseydi ya bütün yönlerden ya da bazı yönlerden onlara benzemesi gerekirdi. Allah'ın, yaratılmışlara bütün yönlerden benzemesi durumunda kendisinin de tıpkı yarattığı şeyler gibi tümüyle yaratılmış olduğunu; bir kısım nitelikleri itibariyle benzemesi durumunda ise yalnızca o yönleriyle yaratılmış olduğunu söylemek gerekirdi. Hâlbuki yaratılmış bir varlığın ezelî olması imkânsızdır.

[145] Seyrek, *Ateizm, Deizm ve Agnostisizm* s. 215
[146] Seyrek, *Ateizm, Deizm ve Agnostisizm,* s. 216
[147] Seyrek, *Ateizm, Deizm ve Agnostisizm,* s. 217.
[148] Öztürk, "Matüridî'nin Kelam Sisteminde Allah'ı Bilme (Ma'rifetullah) Meselesi", *EKEV Akademi Dergisi*, 9(24), Erzincan 2005,s. 99-100.

Nitekim Cenâb-ı Hak: "O'nun benzeri hiçbir şey yoktur" [149] ve "Hiç kimse O'na denk ve benzer değildir"[150] sözüyle bu hususa işaret etmektedir.[151]

Eş'ârî Allah'ın Âlim, Kadir, Semi' ve Basîr sıfatlarının ezeli olduğunu ifade etmektedir. Şöyle ki; hayat sahibi bir varlığın âlim vasfını taşımaması durumunda, ilmin zıddı konumundaki cehâlet(cehl), şüphe (şek) veya özür(âfet) gibi vasıflarla nitelenmek zorunda olmasıdır. Dolayısıyla Cenab-ı Hak ezelde hayat sahibi olduğu halde âlim olmasaydı, kendisinin de ilmin zıddını teşkil eden bu tür sıfatlarla nitelenmesi gerekirdi. Ayrıca Allah ezelde ezelde ilmin zıddı olan cehâlet, şüphe veya başka bir bilgiyi elde etmesi imkânsız hâle gelirdi. Şayet ilmin zıddı olan nitelik (cehl) kadîm kabul edilirse, onun sona erdirilmesi düşünülemez. Kadîm olmaları dolayısıyla cehâlet veya ona benzer bir niteliğin yok edilmemesi durumunda ise Allah'ın hikmetli varlıkları yaratması söz konusu olamaz. Ancak Cenâb-ı Hakk'ın bu varlıkları yaratmış olması, O'nun ilminin gerçekliğini ve bu sıfata ezelde sahip bulunduğunu ispat etmektedir.

Aynı şekilde Allah Teâlâ, ezelde hay olduğu halde Kâdir ismine sahip bulunmasaydı, bu durumda O'nun kudretin zıddıyla nitelenerek ezelde âciz sayılması gerekirdi. Kendisine nispet edilen acziyetin kadim olması durumunda ise Allah'ın bir şeye güç yetirmesi ve O'ndan hâdis fiillerin meydana gelmesi imkânsız olurdu. Keza Yüce Yaratıcı ezelde hay olduğu halde semi' ve basîr vasfını taşımasaydı, Sem'(işitme) sıfatının zıddı olan sağırlık özrüyle ve Basar (görme) sıfatının zıddı olan körlük engeliyle nitelenirdi. Hâlbuki Cenab-ı Hakk'a herhangi bir özür nispet edilmesi imkânsızdır. Çünkü bu tür eksiklikler yaratılmışlara ait nitelikler arasında yer alır. Bu şekilde Allah Teâlâ'nın ezelde Âlim, Kâdir, Semi' ve Basîr olduğu ortaya çıkmış bulunmaktadır.[152]

Eş'ari ve Matüridi Allah'ın zatının bilinemeyeceğini, Allah'ı bilmenin isim ve sıfatları aracılığıyla olabileceğini savunmaktadırlar. Bu agnostisizmin Allah'ın Zatının bilinemeyeceği konusunda benzerlik gösterse de, agnostisizm bilinmeyen varlığı red etme yönünde eğilim gösterirken, Eş'ari ve Matüridi ise Zatı bilinmesede zatının varlığına delalet eden yönlerden bilinmesinin mümkün olduğunu savunmaktadırlar.

4.6. Allah'ın Akılla Bilinemeyeceği İddialarına Karşı Matürîdî Ekolünün Ma'rifetullah Nazariyesi

Matütidîlik, İmâm Azam Ebû Hanîfe'nin görüşlerini geliştirip sistemleştiren Ebû Mansûr el-Matürîdî(d. H. 236/M. 850 ö. 333/944)'ye nispet edilen itikâdi bir mezheptir. Bu bakımdan Matüridilik ile Hanefilik arasında çok yakın bir ilişki vardır. Aynı zamanda Matüridiliğin arka planında Hanefilik olduğu konusunda ittifak vardır. Hanefilik, hicri ikinci asrın başlarından itibaren Horasan ve özellikle Semerkant başta olmak üzere Mâverâünehir'in bütün şehirlerinde genel kabul görmüş ve yayılmıştır.[153]

Matürîdîliğin oluşmasında ve fikirlerinin geliştirilmesinde etkili olan ve an fazla tanınan Matüridî âlimleri başlıca şunlardır: Hâkim es-Semerkandî (ö. 342/953), Ebu Yüsr el-Pezdevî (ö. 493/1099), Nureddin es-Sâbûnî (ö.580/1184), Ali b. Osman el-Oşi(ö. 575/1179), Ebu'l-Muîn en-Nesefî(ö. 508/1184), Ömer en-Nesefi(ö. 547/1142) ve Ebu'l-Berekât en-Nesefî(ö. 701/1301)'dir.[154] Genel itibariyle Mâturidî âlimleri imam Matürîdî görüşleri ekseninde hem fikir olmuşlardır.

[149] Şûrâ, 42/11.
[150] İhlâs, 114/4.
[151] Eş'arî, *el-Lüma'*, s. 43-44.
[152] Eş'arî, *el-Lüma'*, s. 48-49.
[153] Ahmet Ak, *Mâtürîdîliğin Ortaya Çıkışı*, M.Ü İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İstanbul 2012, s.435.
[154] Sıddık Korkmaz, *"Matürîdîlik" Kelam Tarihi Ekolleri,* s. 265.

Kelam ilminin temel konularından olan insanın bilgi edinme yolları konusunu sistematikbir şekilde ortaya koyan ilk kişinin Mâturidîolduğunu söylemek mümkündür.[155]İmam Mâtüridî, *Kitabü't Tevhid* eserinde ilk olarak "*Dini Delile Dayanarak Bilmenin Gerekliliği*" ile başlaması görüşünü açıkça ortaya koymaktadır. Ona göre dinin öğrenilmesinde başvurulacak iki temel kaynak vardır: Bunlar da akıl ve nakildir.

İnsanların çoğu aklı mantığı ön plana koymadan farklı mezhep ve gruplara dâhil olduklarını ancak neden bu yolda olduklarını düşünmeden sadece geçmiş büyüklerinin bu yoldan gitmesi hasebiyle bu yolda olduklarını kabul ederler. Bu da onların mantıktan uzak bağnazlıkla onlara bağlı olduğunu gösterir. "onlara: 'Allah'ın indirdiğine uyun' dendiği vakit de: 'yok, atalarımızı neyin üzerinde bulduysak ona uyarız.' Dediler. Ya ataları bir şeye akıl erdiremez ve doğruyu seçemez idiyseler de mi onlara uyacaklar?[156]

Şu var ki inanç ve telakkinin kaynağını oluşturan kişi, iddiasının doğruluğunu kanıtlayan ve akla hitap eden karşı durulmaz bir delile sahip bulunuyor, inatçı olmayanları haklılığını kabule mecbur eden bir burhan sunuyorsa durum değişir. Bu sebeple dinin irdelenmesi gerekli bulunan hususlarında kimin mercii bu zat (peygamber) ise o hak yoldadır.[157] İnsanların birilerini örnek almanın aslında bir sakıncasının olmadığını yeter ki o kişinin kesin delil ve burhanlarla yol gösteren biri olduğundan emin olsunlar. Bu da ancak peygamberi örnek alarak mümkündür.

4.6.1. Doğru Bilgi Edinme Yolları

Matüridî'nin, Allah'ı bilmenin imkânı görüşünü (Ma'rifetullah) daha iyi anlamamız için öncelikle doğru bilgi edinme yolları görüşünü ve nasıl bir delillendirme yaptığını bilmemizde fayda olacaktır.

İmam Ebû Mansûr'a göre; Nesnelerin ve olayların gerçekliklerinin (hakâiku'l-eşya) bilinmesine götüren yollar idrak, haberler ve istidlâlden ibaret olduğunu ifade etmektedir.

4.6.1.1. Duyular

İdrak; duyular yoluyla oluşur. Bu, zıddı olan bilgisizliğin bahis konusu olamayacağı bilginin temel vasıtasını teşkil eder. Bu tür bilginin zıddı olan cehli benimseyene gelince, evet bilgiyi inkâr eden birinden haberdar olan herkes onu inatçı olarak isimlendirir. Öyle ki hayvanların tabiatı bile bu durumda bulunmayı istemez. Çünkü her bir hayvan, varlığını sürdürmeye de mahvetmeye de vesile olan şeylerin farkında olduğu gibi haz ve eleme götüren nesneleri de hisseder, söz konusu telakkiyi benimseyen kimse ise bu gerçeği inkâr etmektedir. Böyle bir iddiaya sahip bulunan kimse ile fikri tartışmada bulunmanın gereği hakkında ittifak edilmiştir. Zira öylesi (mânevi bir olgu niteliği taşıyan)inkâr edişini de, (maddi bir husus olan) bizzat kendisinin mevcudiyetini de kabul etmemektedir. Fikri tartışma(münazara) aslında bir şeyin ya zihni veya harici varlığı üzerinde yürütülür, bu kişi ise bunların hiçbirini kabul etmediği gibi yokluklarını da kabul etmez. Ne var ki mizah kabilinden olmak üzere kendisine şöyle denebilir: "İnkâr etmekte olduğunu biliyor musun?" Eğer "hayır" derse (hiçbir realiteyi kabul etmediğinden) onun inkâr durumu ortadan kalkar; şayet "evet!" derse bu defa da hiç olmazsa inkâr durumu diye bir şeyi kabul etmiş ve bu durum (yani

[155]Resul Öztürk,*Matüridî'nin Kelam Sisteminde Allah'ı Bilme (Ma'rifetullah) Meselesi*, s. 101
[156] Bakara; 2/170.
[157] Ebu Mansûr el-Mâtüridî, *Kitâbü't-Tevhîd Açıklamalı Tercüme*, trc. Bekir Topaloğlu, İsam Yay., İstanbul 2020,s. 49.

nefiy şeklinde de olsa herhangi bir gerçeği kabul etmesi)sebebiyle de duyuların verdiği bilgiyi reddedişini çürütmüş olur.[158]

Aslında böyle kimselerin duyularla idrakinin farkında olduğunu ama sırf inat ve zorluk çıkarmak amacıyla böyle bir iddiaya sahip oldukları ortaya çıkmaktadır.

4.6.1.2. Haberler

Haberler, akılların tek başına kavrayamadığı iyiliklerle kötülüklerin duyu ve haber yoluyla öğrenilmesi, ancak algılayanların "konuşması" ve diğerlerinin de kulak verip "dinlemesi ile mümkün olur.[159]

Haberlerin bilgi vasıtasından kabul edilmesi aklî bir zorunluluktur. Bu sebeple peygamberlerin getirdiği haberleri benimsemek de lüzumlu hale gelmektedir. Zira doğruluklarını kanıtlayan mucizelere sahip bulunmaları sebebiyle inkâr edicinin –aklın bir gerçeği olarak- anlamsız bir inatçı konumundan kurtulamayacağı bilgi vasıtaları arasında, peygamberlerin (r.anhüm) sunduğu haberlerden daha doğru telakki edilip kalbe itminan verecek bir haber bulunmamaktadır. Bunu inkâr eden kimse zorluk çıkartmak, kibir ve inat göstermekle hükmedilmesine en çok lâyık olan biri durumundadır.[160]

İmam Matüridî'ye göre haber iki çeşittir.[161]

Birincisi: *Mütevatir Haber*, sözlükte "araya zaman girmekle beraber kesintiye uğramaksızın devam etmek, birbiri ardınca gelmek" anlamındaki "vetr" kökünden türeyen mütevâtir kelimesi kelâm ve fıkıh usulünde konusunun doğruluğu bilgisini bizzat kendisi veren haberi ifade eder; böyle bir haber için gerekli görülen şartlar çerçevesindeki nakil keyfiyetine de tevâtür denir. Haberi nakledenlerin aynı anda ve birlikte değil farklı zamanlarda ve birbiri ardınca nakletmiş olmaları sebebiyle böyle bir adlandırma yapılmıştır. Kur'ân-ı Kerîm'de peygamberlerin aralıklı olarak peş peşe gelişini anlatmak için bu kökten tetrâ kelimesi kullanılmıştır (el-Mü'minûn 23/44).[162]

Matürîdî'ye göre mütevatir; Peygamberlerden bize ulaşan haberler yanılmaları ve yalan söylemeleri muhtemel bulunan kişilerin dilinden ulaşmaktadır, çünkü onlar (peygamberlerde olduğu gibi) doğruluklarını ve masumiyetlerini kanıtlayacak herhangi bir delile veya belgeye sahip değillerdir. Böylece bir haberin gereği incelemeye alınmasıdır. Eğer bir haberin yalan olmasına hiçbir şekilde ihtimal verilmiyorsa, kendisine böyle bir haber ulaşan kimsenin yapması gereken şey, onu masumiyetine açık belge bulunan birinden (peygamber) bizzat duyduğu bir söz gibi telakki etmesidir.[163]

İkincisi ise; *Haber-i Vâhid*, "Bir" anlamındaki Arapça vâhidin haber kelimesine muzaf kılınması (haberü'l-vâhid) veya sıfat tamlaması şeklinde kullanılmasıyla (haberün vâhidün) ortaya çıkmış olup "bir kişinin diğer bir kişiden naklettiği haber" demektir. Vâhid kelimesinin çoğulu olan âhâdla beraber bulunduğunda ise (haberü'l-âhâd, ahbârü'l-âhâd) "birden fazla kişinin rivayet ettiği haber" anlamına gelir. Buna göre haber-i vâhid, mütevâtir sünnetin dışında kalan ve Resûlullah'tan itibaren adalet ve zabt sıfatlarını taşıyan bir veya iki yahut tevâtür derecesine ulaşmayan sayıda sahâbenin, daha sonra tâbiînin ve tebeu't-tâbiînin rivayet ettiği, metninde şâz ve illet bulunmayan ve zann-ı galib ile sabit olan habere denir.[164]

---

[158]Matüridî, *Kitâbü't-Tevhîd,* s. 58-59.
[159] Matüridî, *Kitâbü't-Tevhîd,* s. 60.
[160]Matüridî, *Kitâbü't-Tevhîd,*s. 60-61.
[161]Matüridî, *Kitâbü't-Tevhîd,* s. 59.
[162]H. Yunus Apaydın,"Mütevatir",*TDV İA*, XXXII, İstanbul 2006, s. 208.
[163]Mâtüridî, Kitabü't- Tevhid, s. 61
[164] Mustafa Ertürk, "Haber-i Vahid",*TDV İA,* XIV, İstanbul 1996, s. 349.

Matüridi'ye göre haber-i vahid ile amel etmek veya hiç dikkate almamak gibi iki alternatif vardır. Bu da, ravilerin durumlarını iyice incelemeye, haberin içeriğinden çıkacak sonucu değerlendirip kesinlikle sabit olan nas çerçevesinde olabilirliğini belirlemeye bağlıdır.[165]

4.6.1.3. İstidlâl

Sözlükte "yol gösterme, rehberlik etme" anlamındaki delâlet kökünden türeyen ve "birinin rehberliğini isteme, delil arama" gibi manalara gelen istidlâl kelimesi mantık terimi olarak "bir iddiayı ispat etmek amacıyla delil ortaya koyma" anlamında kullanılır. İstidlâl, zihnin daha önce bilinen bir veya birden çok önermeden (kazıyye) bilinmeyen bir önermeyi sonuçlandırma, açığa çıkarma işlemidir. Diğer bir ifadeyle istidlâl, daha önce doğruluğu bilinen yahut doğru olduğu sanılan bir hüküm veya hükümlerden hareketle bilinmeyen bir hükme ulaşmaktır. Bu ise bilinmeyene ulaşabilmek için bilinen hükümleri belli bir şekilde düzenlemeyi gerektirir.[166]

Akıl yürütme yoluyla bilgi edinmenin gerekliliği birkaç esasa dayanır. Onlardan biri gerek duyu gerek haber yoluyla bilgi edinirken istidlâle olan zaruri ihtiyaçtır. Bu da duyulardan uzak bulunan ya da hacimli olan nesnelerde söz konusudur. Ayrıca gelen haberin yanılmaya ihtimali bulunan veya bulunmayan türüne dâhil olduğunun belirlenmesi, bundan başka peygamberlerin mucizeleriyle sihirbaz ve diğerlerinin göz bağcılığının ayırt edilmesi ve bir de mucizelerin tam anlamıyla tanınması yani gösterilen fevkalâdeliklerde düşünebilecek beşeri yeteneklerin hesaba katılması ve onları gösterenlerin genel davranışlarının göz önünde bulundurulması gibi hususlarda akıl yürütmeye ihtiyaç vardır.[167]

Yüce Allah da Kur'an-ı Kerim'in birçok ayetinde insanların akıl yürütmesi adına birçok deliller sunmuştur. İnsanların düşünüp bir sonucuna varması amaçlanmaktadır. Bu da istidlâle en güzel örnek olarak söylenebilir. Bu ayetlerden biri şu şekildedir:

"*Allah O'dur ki gökleri sizin görebileceğiniz bir direk olmaksızın yükseltti, sonra da arş üzerine kuruldu ve güneşle ayı emrine boyun eğdirdi. Bunların her biri belirli bir vakte kadar yörüngesinde dönüp duracaktır. O, tam bir nizama koyduğu kâinatta her işi çekip çeviriyor, her şeyi idâre ediyor ve gerçeğin bütün işaret ve delillerini detaylarıyla açıklıyor ki, bir gün gelip Rabbinize kavuşacağınıza kesin olarak inanasınız."*[168]

4.3.2. Allah'ın Varlığını Bilmenin Yolları

Muhammed Mâtüridî (ö.333/944), Allah'ın varlığını, birliğini mütalaa ederken naklî delillerden ziyade aklî delillerden yararlanmıştır.[169]Cevherlerin (aynların) yaratılmışlığını gösteren delil, nesne ve olaylar hakkında bilgi edinme yolları olarak söz konusu ettiğimiz yöntemlerin, buna tanıklık etmesidir.[170]

Allah'ın varlığı "nakil/haber verme" yöntemiyle ortaya konur. Bütün insanların inandıkları bir delili birbirlerine karşı kullanması mümkün olmayacak şekilde Yüce Allah, her şeyin halikı, göklerin ve yerin eşsiz yaratıcısı bulunduğunu ve bunlarda mevcut her şeyin sahibi kendisi olduğunu vahiyle elçilerine bildirmiştir. Mâtüridi'ye göre son vahiylerinin yazılı bulunduğu Kur'an bunu insanlara haber vermiştir.

---

[165] Mâtüridî, Kitabü't- Tevhid, s. 62.
[166] Abdülkuddüs Bingöl, "İstidlal",*TDV İA,* XXIII, İstanbul 2001, s. 323.
[167] Matüridî, *Kitâbü't-Tevhîd*,s. 59.
[168] Ra'd,13/2. Bakınız; Nahl, 16/13; Yasin, 36/33; Fussilet, 41/100.
[169] Abdulhamit Sinanoğlu, "İmâm Ebu Mansûr Muhammed Mâtüridî'nin Allah Anlayışı ve Yanlış Tanrı Tasavvurlarını Eleştiri Biçimi", *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi,* 5(3), Bitlis 2016, s. 249
[170] Matüridî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 73.

İnsanlardan hiçbiri, ne kendisinin ezelî ve kadîm olduğunu iddia etmiş ne de kıdemini kanıtlayacak bir noktaya işarette bulunmuştur. Şayet insan böyle bir şeyi ileri sürecek olsa, bunun gerçeğe aykırılığını kaçınılmaz bir şekilde hem kendisi hem de onu küçüklüğünde gören ve dünyaya gelişinden haberdar edilen herkes açıkça bilmektedir.[171]

Duyularla ile elde edilen bilginin kanıtlanmasına gelince; cisimlerin ana maddesini oluşturan aynlardan (cevher) her biri çeşitli zaruretlerin çemberine alınmış ve başkasına bağımlılığını ilan etmiş durumda algılanmaktadır. Kıdem, ihtiyaçsızlığın simgesini oluşturur, çünkü kadim, kendi kıdemi sayesinde başkasından müstağni kalır. Zaruret ve ihtiyaç ise "ayn"ı diğerlerine muhtaç hale getirir, bu sebeple de yaratılmışlığısübut bulur[172].Duyularla algılanan her varlıkta farklı ve birbirine zıt özelliklerin (tabiat) bir araya gelmesi kaçınılmaz bir durumdur; yapıları gereği bunların birbirinden ayrılıp uzaklaşması tabii olduğu halde, bunların dışarıdaki bir etken sayesinde birleştikleri anlaşılmaktadır. Böyle bir yapılanmanın altında da her varlığın yaratılmışlığı yatmaktadır.[173]

Yine, tabiatın iyi ve kötü, küçük ve büyük, güzel ve çirkin tarafları bulunduğu gibi aydınlığı ve karanlığı da mevcuttur. Bunlar değişik ve zeval bulma belirtileridir, değişiklik ve zevalde de fenaya mâruz kalış ve yok oluş vardır. Çünkü bilindiği üzere aynı yapıya ve niteliklere sahip olmak (içtima) sağlamlaştırır, güçlendirir ve büyütür. Bunun ispatı da farklılaşıp ayrışmaktır; bir şey parçalandı mı varlığı ortadan kalkar. Kanıtlanmış oldu ki farklılaşma ve parçalanma yok oluş alâmetidir. Yokoluş ihtimali taşıyan bir şeyin ise varlığının kendinden (kadim) olması imkân dâhilinde değildir.[174]

Ebu Mansur el-Mâtüridî, teolojisini kurgularken çevresel şartların ve teneffüs ettiği entelektüel havanın tesiriyle; Tabiatçıların, Dehrîlerin, Mecusîlerin, diğer İslam dışı unsurların tezlerini çürütmek maksadıyla; tabiatın sonradanlığını, sonluluğunu sınırlılığını ve değişkenliğini vurgulayarak "Bir Olan Allah'ın Varlığı'nı", tabiatın yaratıcı olamazlığını müşahede, haber ve İstidlâl yoluyla ispatlamıştır.[175]

İmam Mâtüridî, âlemin bir yaratıcısının bulunduğunun delili, evrenin gözlenebilen kısmında herhangi bir şeyin kendi kendine birleşip ayrıştığı(ve bu suretle oluşum sürecini meydana getirdiği) görülmediğine göre bu hususun kendi dışındaki bir faktörle vücut bulduğunun sabit olduğunu ifade etmektedir. Kâinat kendi kendine vücut bulmuş olsaydı bir zaman parçasının diğer zaman parçasından bir halin diğerinden ve bir sıfatın diğer sıfattan kendisi için şayanı tercih ve daha zaruri olması gündeme gelmezdi. Evren şu anda (bütün oluşumlarıyla) çeşitli zamanlara bağlanmış, değişik hallere ve sıfatlara bürünmüş olduğuna göre onun kendi başına vücut bulmadığı kanıtlanmaktadır.[176]

Kâinatın yaratıcısının fazla değil bir olduğunun ispatı nakil, akıl ve bir de kâinatın, sahip olduğu yaratılış özeliğiyle buna şahitlik etmesidir. Nakli delil çeşitli insan gruplarının tek tanrı inancı üzerinde ittifak etmeleridir. Allah'ın birliğini ispat eden bir başka delil de hak peygamberlerin çeşitli mucizeler getirmesidir. Bu mucizelere şahit olanlar şunu kabul etmeye mecbur kalırlar ki bunlar ortağı bulunan

171 Sinanoğlu, *İmâm Ebu Mansûr Muhammed Mâtüridî'nin Allah Anlayışı ve Yanlış Tanrı Tasavvurlarını Eleştiri Biçimi,* s. 249.
172 Matüridî,*Kitâbü't-Tevhîd,* s. 74
173 Sinanoğlu, *İmâm Ebu Mansûr Muhammed Mâtüridî'nin Allah Anlayışı ve Yanlış Tanrı Tasavvurlarını Eleştiri Biçimi,* s. 249.
174 Matüridî,*Kitâbü't-Tevhîd,* s. 74
175 Sinanoğlu, *İmâm Ebu Mansûr Muhammed Mâtüridî'nin Allah Anlayışı ve Yanlış Tanrı Tasavvurlarını Eleştiri Biçimi,* s. 251.
176 Matüridî, *Kitâbü't-Tevhîd,* s. 86.

varlığın fiili olsaydı bu ortaklar peygamberleri mucize göstermekten mutlaka alıkordu. Çünkü söz konusu mucizelerin izharı neticesinde şeriklerin rububiyet ve ulûhiyeti iptal edilmektedir.[177]

Akli delil ise; yaratıcı birden fazla olsaydı tabiatın vücut bulması ancak aralarında anlaşmaları şartıyla ihtimal çerçevesine girerdi, bunda ise rab oluşun hiçe sayılması söz konusudur. [178] Yani kâinatta birde fazla yaratıcının olması kendi aralarında anlaşmazlığa düşeceğini birinin istediğine diğerinin karşı çıkacağını, birinin isteğinin gerçekleşmeme durumu ise ilahlık özelliğine ters düşen bir durum olduğunu ifade etmektedir.

Evrenin sahip olduğu yaratılış özelliğiyle yaratıcının birliğini delillendirmeye gelince, şayet tanrı birden fazla olsaydı yaratılanların yönetimi altüst olurdu; mesela kış ve yaz türündeki zamanların(mevsimler) değişmesi, ayrıca ekinlerin çıkış mevsimlerine ve olgunlaşmalarına, gök ile yerin biçimlendirilmesine, güneş, ay ve yıldızların yürütülmesine, yaratıkların gıdalarına ve canlıların hayatiyetini sağlayan mekanizmayaait düzenlerin bozulması gibi. Bunların hepsi aynı minval üzere ve bir nevi yönetime bağlı olarak sürdüğüne ve bir sistem çerçevesine girdiğine göre(anlaşılmıştır ki) bu nizam birden fazla yöneticiyle oluşup devam etmez. Bu sebeple yaratıcının tekliğine hükmetmek gerekir.[179]

İkinci olarak, tabiatı oluşturan varlık grupları-gök, yer, yerin çeşitli kıta ve bölgeleri gibi- farklı olmalarına, birbirlerinden uzak bulunmalarına ve içindekilerinin gıdalarının da başka yerlerde yetişmesine rağmen menfaatleri açısından karşılıklı münasebetler içinde yaratılıp düzenlenmiştir. [180] Her şeyin karşılıklı bir düzen ve ilişki içerisinde olması nereye gidilirse gidilsin aynı düzen ve ilişkinin devam etmesi bir yaratıcının eseri olduğunun göstergesidir. İmam Mâtüridi, gece ile gündüze aynı vakit ve saatlerin konumu, beşer ihtiyacına göre uzayıp kısalmaları da yine Allah'ın birliğinin göstergesi olduğunu belirtmektedir. Tabiattaki her şey mahlûkat ihtiyacına göre dizayn edilmesi ve hepsinin belli bir kural dâhilinde olması bir yaratıcının olduğunu göstermektedir. Nitekim bunların hepsinin kendiliğinden olduğunu veya birden fazla yaratıcı tarafından olduğunu düşünmek akla ve mantığa aykırı bir durumdur.

Üçüncü husus da şudur: Hiçbir şey yoktur ki kendi yapısıyla zarar-yarar, kötülük-iyilik, nimet-belâ oluşturması açısından aynı konumda bulunmuş olsun. Aksine kötülükle nitelenen her şey, başka bir yönden ve kötü olabileceği kişinin dışında biri için iyi olabilir, söz konusu diğer özellikler de aynı durumdadır. Gerçekten tabiattaki nesnelerin konumu hep böyledir, onlar her durumda yararlı veya zararlı değildir. Sonuç olarak sabit olmuştur ki bütün nesnelerin ve olayların yaratıcı ve yöneticisi tektir.[181] Yaratılan her varlığın, nesnenin, bir diğer varlığa ve kişiye fayda sağlayıp sağlamamasına göre değişmesi her şeyin bir amaç doğrultusunda var olduğunun göstergesidir. Bu da bunları var eden mutlak bir yaratıcının olduğunu ispat etmektedir.

Allah Teâlâ'nın birliği ve ulûhiyeti sabit olunca –ki, bu sayıdaki birlik türünden değildir, çünkü sayı dizisinde yer alan her "bir"in yarısı ve başka parçaları vardır. – O'nun benzer ve rakip tanrılardan münezzeh olduğunu söylemek gerekli hale gelmiştir. Çünkü rakip tanrının (zıt) varlığını benimsemekte kendi ulûhiyyetinin, benzeşmenin mevcut olduğunu ileri sürmekte de birliğinin nefyedilişi söz konusudur. Şundan ötürü ki yaratıkların hepsi, "benzer" veya "karşıt" konumda bulunma statüsü çerçevesindedir.

---

[177] Matüridî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 89.
[178] Matüridî, *Kitâbü't-Tevhîd*,s. 90.
[179] Matüridî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 92.
[180] Matüridî, *Kitâbü't-Tevhîd*,s. 92.
[181] Matüridî,*Kitâbü't-Tevhîd*, s. 93.

Bu statüler ise son buluş, yok oluş ve yaratıklardan birliği nefyediş belirtileridir. Allah birdir, benzeri yoktur, süreklidir, rakibi ve dengi mevcut değildir.[182]

İmam Mâtürîdî, insanları ikna etmek için âyet ve hadislerin yanı sıra tarihi ve sosyal gerçekleri de delil olarak kullanmaktadır. Ona göre bütün toplumlar tek bir ilaha inanma konusunda ittifak etmiştir. Allah'tan başka hiçbir varlığın ilahlık iddiasında bulunarak ilahlığına delalet edecek bir delil ortaya koyduğu duyulmamıştır. Oysa peygamberlerin mucizeleri düzenli bir şekilde meydana gelmiştir. İşte bunlar, Allah'ın birliğine işaret eden birer delildir. Görüldüğü gibi İmam Matürîdî, nasların yanı sıra tarihi ve sosyolojik gerçekleri de delil getirmiştir. Bu durum onun, hem inananları hem de inanmayanları muhatap aldığına bir işaret kabul edilebilir. Yine onun, inananları daha çok Allah'ın kelâmıyla, inanmayanları ise akli delillerin yanı sıra tarihî ve sosyolojik gerçeklerle ikna etmeyi düşünmüştür.[183]

Allah vardır, birdir, eşi ve benzeri yoktur; o yaratıklarından hiç birine benzemez. Allah'ın ilim, kudret, hayat ve benzeri sıfatları vardır. Allah'ın sıfatları, ne zatının aynıdır, ne de gayrıdır. Allah'a varlık anlamında şey denebilir. Allah'ın naslarda belirtilen isim ve sıfatları, kadimdir, ezelidir.[184] Sıfatlarla kast edilen şeyler maddi âlemde karşılığı olan şeyler olduğunda Allah ile maddeyi aynı görmemek adına zatının aynı değildir. Fakat bu sıfatlarla kast edilen konuşma, görme, işitme gibi hususlar kendi zatına mahsus olmak üzere Allah'ın zatından başka da değildir. Allah'a, varlık anlamında şey denebilir. Allah'ın yer ve mekânla ilişkilendirilen isim ve sıfatları, teşbihe varmayacak bir biçimde tevil edilir. Örneğin Allah'ın eli ve yüzü gibi ifadeler, onun gücü, kudreti ve zatı olarak tevil edilmiştir.[185]

Kelam sıfatı, Allah'ın zatında mevcut kadim bir manadan ibarettir. Bu yönüyle, Allah'ın kelam sıfatı hadis değildir ve yaratılmamıştır. Yani Kur'an Allah kelamıdır ve yaratılmamıştır. Ancak harf ve seslerden oluşan kelama, mecazen kelam sıfatı denebilir. Bu yönüyle kelam, yaratılmıştır.[186]

Matüridîlerin üzerinde en çok durdukları ve diğer mezheplerden farklı düşündükleri sıfat, tekvin sıfatıdır. Onlara göre, tekvîn sıfatı, *ilim, kudret, iâde, semi' ve basar* gibi Allah'ın ezeli sıfatlarındandır. Allah, bu yaratma sıfatıyla (*tekvin)*ezelde muttasıftır. Onun ezelden beri yaratıcı olması, yaratılanların ezeliliğini gerektirmez. Çünkü yaratma ile yaratılan nesne farklı farklı şeylerdir. Yaratılanlar, Allah'ın yaratma sıfatıyla sonradan meydana getirilmiştir. Matüridî'ye göre beşer idrakinin tekvinin mahiyetini kavraması mümkün değildir. Bu konuda tek delil ve anlaşılabilecek şey her şeyin "ol(kün)" emriyle olmasıdır.[187]

Matüridi, cisimlerin hadis olmasını, Allah'ın varlığının en büyük bir delili olarak göstermektedir. Cisimler, kendiliğinden birbirinden ayrılıp, birleşemediğine, en kuvvetli, en mütekâmil bir zamanlarında dahi, kendilerine arız olan en büyük bir noksanlığı, en basit bir bozukluğu giderme gücüne ve yeteneğine sahip bulunmadığına ve özellikle birbirine zıt ve yaratılışları itibariyle birbirinden nefret eder tarzda yaratılmış cisimlerin kendiliğinden birleşmesi mümkün olmadığına göre, mutlaka bunları bir araya getiren, kendi tabiatlarının aksine bunları birleştiren, mutlak bir gücün,

---

[182] Matüridî,*Kitâbü't-Tevhîd*,s. 95.
[183] Ahmet Ak, "Mâverâünnehir'de İslam Düşüncesinin Öncü Temsilcilerinden İmâm Mâtürîdî" *İslam Düşüncesinin Ana Merkezleri: Mâverâünnehir,* Koord. İlyas Çelebi, Ensar Neşriyat, İstanbul 2019, s. 264.
[184] Sönmez Kutlu, "Matüridilik" *İslam Mezhepleri Tarihi*, Ed. Hasan Onat, Sönmez Kutlu, Grafiker Yay. Ankara 2012, s. 382.
[185] Sıdık Korkmaz, "Matüridîlik",*Kelam Tarihi ve Ekolleri,* Bilay Yay. Ankara 2019, s. 269.
[186] Kutlu, *"Matüridilik*" s. 382.
[187] Kutlu, *"Matüridilik"*s. 382-383.

eşsiz bir kudretin varlığı gerekmektedir ki bu da her şeyi kuşatan, Kaadir-i Mutlak olan Yüce Allah’dır.[188]

Matüridi’nin Allah’ın varlığını ispatlamada dayandığı diğer bir delil ise, Eş’ari’de olduğu gibi, teğayyür, başka bir deyimle değişme metodudur. Ona göre kâinatta bulunan bütün varlılar, büyük veya küçük bütün cisimler değişmekte, kendilerine ârız olan bir takım hâl ve durumlara göre, bir hâlden diğer bir hâle girmektedir. Mesela, canlı varlıklar zamanla ölmekte, yerlerini başkaları almaktadır. Küçükler büyümekte, büyükler dünyalarını değiştirmektedir. Kısaca âlem ve onu meydana getiren unsurlar, daimi bir değişme halindedir. Bunun ise, harici bir müdahale bulunmaksızın kendiliğinden olması mümkün değildir.[189]

4.3.3. Allah’ı Akılla Bilmenin Gerekliliği

Akılla Allah'ın bilinmesinin gerekliliği konusunda genel olarak Maturidîler Mu’tezile gibi düşünmektedirler. Matüridî'nin düşünce sisteminin oluşmasında Mu’tezil’nin etkisi çok net olarak gözükmektedir. Nitekim Matüridî'nin kullandığı metot ve ileri sürdüğü delillerin bir kısmının Mâtüridî'den (öl. 333/944) yaklaşık bir asır önce vefat eden en-'Nazzam (öl. 231/845) tarafından da aynen kullanıldığı savunulmaktadır. Mâtüridîlikle Mutezile arasında bu ilişkinin ortak noktası her iki düşünce ekolünün de akli tefekküre önem vermiş olmalarıdır. Matüridîlikle Mutezile arasındaki ilişki ayrı bir araştırmaya konu olabilecek kapsamdadır. Ma’rifetullah konusunda da Matüridîlerin yaklaşımı ile Mutezilenin yaklaşımı aynıdır. Bu konuda Matüridî bilginleri Mu’tezile’ye oldukça yakın durmuşlardır. Mutezile, davet eden herhangi bir peygamber bulunmasa bile aklın insanı Allah'ın birliğine ulaştırmada yeterli olduğunu savunmuş; hatta bunu aklın en önemli bir vazifesi olarak değerlendirmiştir. Öyle ki Mutezile bilginleri bu konuyu her insan için vacip, hatta vaciplerin en önde geleni olarak değerlendirirler.[190]

Allah’ın varlığı, insanların evren hakkındaki basit tefekkürleri sonucunda bilebilecekleri bir husustur. Bu çerçevede hem insanın iç dünyasından hem de dış dünyadan hareketle Allah’ın varlığına ilişkin hudüs, imkân, fıtrat, gaye-nizamdelilleri gibi aklî istidlâllerle hareket edilebilecek bir alan mevcuttur. Ma’türidîliğe göre, evrenin varoluş açısından incelenmesi, onun ilim, irade, kudret sahibi bir yaratıcı tarafından yaratıldığını anlamak için yeterlidir. Dolayısıyla Allah’ı inkâr etmek, aklî delillere dayalı bir nedenden değil, tümüyle psikolojik bir durumdur. Bu nedenle Allah’ın varlığını bilmek insanlar için aklen zorunludur. Allah peygamber gönderip insanlara doğru yolu göstermeseydi de, akıllarıyla Yüce Yaratıcıyı bulmaları gerekir.[191]

Matüridî, Allah'ın duyularla idrak edilmesi mümkün olmadığından dolayı O'nun varlığının sadece kıyasla bilinebileceğini, buradaki kıyasın da duyulur âlemle istidlalde bulunmaktan ibaret bir kıyas olduğunu belirtmektedir. Maturidî'nin anlayışına göre Kıyas; bir bilgi elde etme vasıtası olarak değerlendirilen nazar ve istidlal terimlerini ifade ettiği akıl yürütmedir ve bu kıyastan daha genel anlamdadır. Yani kıyasla belli bir akıl yürütme biçimi anlaşılırken, nazar ve istidlal terimleriyle çok çeşitli akıl yürütme anlayışları kastedilmektedir. Dolayısıyla nazar ve istidlal terimleri, akıl yürütmeninbu geniş anlamını ifade etmektedirler.[192]

---

[188]Kemal Işık, *Matüridi’nin Kelam Sisteminde İman Allah ve Peygamberlik Anlayışı*(doçentlik tezi), Fütüvvet yay., Ankara, 1980, s. 71-72.

[189] Işık, *Matüridi’nin Kelam Sisteminde İman Allah ve Peygamberlik Anlayışı,* s. 72.

[190] Öztürk, *Maturidi'nin Kelam Sisteminde Allah'ı Bilme (Ma’rifetullah) Meselesi*, s.98.

[191] Temel Yeşilyurt,“Matüridîlik: Önemli İsimler ve Temel İlkeler”,*Kelam El Kitabı,* Ed. Şaban Ali Düzgün, Grafiker yay., Ankara 2012, s. 153.

[192] Öztürk, *Maturidi'nin Kelam Sisteminde Allah'ı Bilme (Ma’rifetullah) Meselesi*, s.105.

Mâturidî Allah'ı bilmede diğer bir unsur olan kişinin nefsini bilmesi anlayışına da çok büyük önem vermektedir. O "nefsini tanıyan Rabbini tanır" ifadesinin anlamını şu şekilde yorumlamaktadır: "Kendini (nefsini) tanıyan Rabbini de tanımış olur. Çünkü kendi öz yapısını tanıyan kişi, kendisinin sahip olduğu işitme, görme gibi arazların inceliklerinden haberdar olmadığı gibi kendi bünyesinde bozulan şeyleri düzeltmesini, ne kadar bir süre yaşayacağını ve hangi mekânlarda bulunacağını da bilemez. Ayrıca kişi kendi yapısı için söz konusu ihtiyaçların ortaya çıkış zamanı ve şekliyle bunların gidermenin mahiyetini de tam manasıyla tespit edemez. İşte insanın, kendi öz yapısı karşısındaki konumu budur" dedikten sonra kişinin var oluşunun ve hayatiyetinin devamı konusundaki çaresizliğinden kendisinin yaratılmış ve idare edilmiş bir varlık olduğu şeklindeki bilgiye ulaşması kaçınılmaz olacağına dikkat çekmektedir. İnsan kendi yapısını, hiç yoktan (ibtidaen) var edilmesini, bazı yönlerinin yok edilerek diğer bazı yönlerinin varlığının devam ettirilmesi şeklindeki yönetilişini, sonra da algılanabilen bütün nesne ve olayların kendi idrakine sunuluşunu, içerisinde bulunduğu zaaf durumuna rağmen ihtiyaçlarının bütün yaratılmışlık özelliklerinden münezzeh bulunan bir varlık sayesinde mümkün olduğunu anlar. Nefsini tanıyan Rabbini tanır ifadesinin anlamı işte budur demektedir.[193]

İmam Matürîdî, aklın ve duyu organların yeteneğinin ve gücünün sınırlı olduğu için Allah'ın zâtı ve sıfatları, ahiret ahvali ve hurûfu mukatta gibi konuları insanın tam olarak anlayıp kavrayabilmesini imkânsız görmektedir. Ona göre, bunlar ancak, Allah bize bildirdiği kadarıyla bilinebilir. Bu sebeple, o ahretle ilgili/metafizik konularda insanın acziyetini anlayarak, onları tamamen idrak etmeye çabalamasını yanlış bulur ve insanın sınırlı bir varlık olduğunun farkına varmasını, gücü ve kudreti hudutsuz olan Allah'ın yardımına muhtaç olduğunun akıldan çıkarılmamasına vurgu yapar. Bu yüzden ona göre aklın yanı sıra, iyi niyetli, doğru sözlü bir peygambere başvurmak aklî bir ihtiyaçtır. Bundan dolayı Allah, insana akıl vermekle kalmamış, aynı zamanda onu, gönderdiği peygamberlerle korumuş, desteklemiştir. Çünkü insanın sadece aklı ile her şeyi anlaması, kavraması mümkün değildir. Onun için vahye ve peygambere ihtiyaç vardır.[194]

Ebu'l-Muin en-Nesefî'ye göre, en açık ve üstün bilgiler duyu yoluyla elde edilenlerdir. Duyu bilgisinin geçersizliğini göstermek için ileri sürülen itirazlar sağlıksız duyu verileriyle ilgilidir. Aklın bilgi kaynağı olduğu zorunluluk yoluyla bilinir.[195] Zorunsuz aklî bilgilerde hata yapılabilmesi bu alanda doğru hükümlere ulaşılamayacağı anlamına gelmez[196] Duyularla bilinecekleri akılla, akılla bilinecekleri duyularla bilmeye çalışmak bu konuda yapılan temel yanlışlardan biridir [197] Âhâd haberler akaid alanında tek başına delil kabul edilmez. Özellikle aklî verilere ve açık mânalı âyetlerin beyanlarına aykırı bilgiler içeren âhâd haberler nazarı itibara alınmaz. Bununla birlikte âhiret hallerine dair sahih rivayetler delil olarak kullanılabilir. İlham bilgi vasıtalarından değildir[198]

Allah'ın varlığı ve birliği, Kur'an'da da dikkat çekildiği üzere tabiatın oluşumu ve işleyişi incelenip değerlendirilmek suretiyle üretilen aklî istidlâlle bilinir. Canlı-cansız bütün varlıklarda gözlenen sanat güzelliği, tertip, sağlamlık, âhenk, hayvanlardaki belli eylemleri gerçekleştirecek özellikler onların bilgili ve irade sahibi

[193] Öztürk, *Maturidi'nin Kelam Sisteminde Allah'ı Bilme (Ma'rifetullah) Meselesi* s. 109.
[194] Ak, *Mâverâünnehir'de İslam Düşüncesinin Öncü Temsilcilerinden İmâm Mâtürîdî,* s. 265-266.
[195] Ebu'l-Muin en-Nesefî, *Tabsıratü'l-edille*, nşr., Hüseyin Atay, c. I, Ankara 2004, s. 13,15,17-18.
[196] Ebu'l-Muin en-Nesefî, *Tabsıratü'l-edille,* c. I, s. 20-21.
[197] Ebu'l-Muin en-Nesefî, *Tabsıratü'l-edille,* c. I, s. 74
[198] Ebu'l-Muin en-Nesefî, *Tabsıratü'l-edille,* c. I, s. 131, 22-23.

üstün bir varlık tarafından yaratıldıklarına işaret eder. Nesne ve olayları gözlemleyip onlar hakkında akıl yürüten her insanın bu sonuca ulaşması bilinçli ve tutarlı olmanın bir gereğidir.[199]

Matürîdî’nin Allah’ın birliğini bilmede aklî delillere örneği şunlardır; Kendisine ulûhiyet nispet edenlerden birinin olumlu kılmak istediği her şeyi diğeri olumsuz kılmak ister, birinin varlık alanına çıkarmak istediğini diğeri yoklukta kalmasını dileyebilir. Mevcut olan bir şeyin varlığını sürdürmek veya sona erdirmekte de durum aynıdır. Bütün bu durumlarda çelişme ve birbirini yok etme mekanizması söz konusudur. “Eğer göklerde ve yerde Allah’tan başka tanrılar bulunsaydı bunların düzeni mutlaka bozulurdu.” Allah ile birlikte başka tanrı daha bulunsaydı, bu beriki, kudreti ve hükümranlığının fark edilmesi amacıyla yerli yerinde söz ve icraatlarını ortaya koyacak ve kendi fiilini hak ma`bud olan Allah’ın fiillerinden ayıracaktı. Yapamadığına göre ulûhiyyetle birlenen ve rubûbiyyetle yegâneleşenin sadece Allah olduğu ortaya çıkmıştır. Evrenin sahip olduğu yaratılış özelliğiyle yaratıcının birliğini delillendirmeye gelince, şayet tanrı birden fazla olsaydı mahlûkâtın yönetimi alt üst olurdu; meselâ kış ve yaz türündeki zamanların değişmesi, ekinlerin çıkış mevsimlerine ve olgunlaşmalarına, gök ile yerin biçimlendirilmesine, güneş, ay ve yıldızlarınyürütülmesine, yaratıkların gıdalarını ve canlıların hayâtiyetini sağlayan mekanizmaya ait düzenlerin bozulması gibi. Bu sebeple yaratıcının tekliğine hükmetmek gerekir.[200]

4.3.4. Allah’ı Bilmede Yeterli Kanıtın Olması

Muhammed Mâtüridî (ö.333/944), Allah’ın varlığını, birliğini mütalaa ederken naklî delillerden ziyade aklî delillerden yararlanmıştır.[201]Matürîdî’ye göre istidlâl; daha çok doğrudan duyularla algılayıp bilebildiğimiz fiziki şeylerden hareket ederek, duyuların konusu olmayan veya o anda duyularla algılanmayan şeylerin, bilhassa gaib varlıkların hükmetme ve onları bilme anlamına gelmektedir. Nitekim istidlali bilgi, objeyle doğrudan ilişki kurularak elde edilen bilgi bir bilgi olmayıp, görünenler ve bilinenler aracılığıyla görünmeyene ve bilinmeyene ulaşılan dolaylı, yani endirekt bir bilgidir.[202] Matürîdî’ye göre duyuların algılayamadığı, duyuların konusuna girmeyen ya da duyuları aşan her şeyin ancak istidlâl ve haberle bilinebileceğini savunur.[203] Yani gözle görünmesi mümkün olmayan Allah ve ahiret gibi gaybî bilgiler ancak istidlal yoluyla bilinir.

Matüridiye göre akıl yürütmek insan için fıtrîdir ve onun kullanılmamasını istemek, insanın zatî ve biricik tabiatını terk etmesini istemekle eş değerdir. Akıl yürütmenin –insanı bazı yanlış sonuçlara sürüklemesi mümkün olsa bile-, her halükarda faydalı olacağında ısrar eder.[204]

Matüridî’ye göre, Allah’ın varlığını delillendirmede kullanılacak en önemli delil dış dünyadır. Çünkü dünyanın sonradan yaratılmışlığı icad ve ihdasın delili olan yokluktan sonra var olmanın önemli bir unsurudur. Bu unsur dış dünyanın delalet etmesiyle Allah’ın istidlâli bir bilgiyle bilinebileceğini göstermektedir.[205]

---

[199]Ebu’l-Muin en-Nesefî, *Tabsıratü’l-edille,* c. I s. 78-84, 518-519.
[200]Sinanoğlu, “*İmâm Ebu Mansûr Muhammed Mâtüridî’nin Allah Anlayışı ve Yanlış Tanrı Tasavvurlarını Eleştiri Biçimi”,* s. 252.
[201]Sinanoğlu, “*İmâm Ebu Mansûr Muhammed Mâtüridî’nin Allah Anlayışı ve Yanlış Tanrı Tasavvurlarını Eleştiri Biçimi”,* s. 249.
[202] Hanifi Özcan, *Matürîdîde Bilgi Problemi,* M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yay., İstanbul 1998, s. 124.
[203] Matürîdî, *Kitabü’t-Tevhid,* s. 62-63.
[204] Matürîdî, *Kitabü’t-Tevhid,* s. 65.
[205] Öztürk, *Maturidi'nin Kelam Sisteminde Allah'ı Bilme (Ma’rifetullah) Meselesi,* s. 104.

Matürîdî, Allah'ın duyularla idrak edilmesi mümkün olmadığından dolayı O'nun varlığının sadece kıyasla bilinebileceğini, buradaki kıyasın da duyular âlemle istidlâlde bulunmaktan ibaret bir kıyas olduğunu ifade etmektedir. Matürîdî'nin anlayışa göre kıyas; bir bilgi elde etme vasıtası olarak değerlendirilen nazar ve istidlal terimlerinin ifade ettiği akıl yürütmedir ve bu kıyastan daha genel anlamdadır. Yani kıyasla belli bir akıl yürütme biçimi anlaşılırken, nazar ve istidlâl terimleriyle çok çeşitli akıl yürütme anlayışları kastedilmektedir. Dolayısıyla nazar ve istidlal terimleri, akıl yürütmenin bu geniş anlamını ifade etmektedir.[206]

Matürîdîye göre, duyular âleminin duyu ötesi için delil teşkil etmektedir.[207] Buna şöyle örnek vermektedir: Yazı sadece onu yazana delalet edip bunun keyfiyeti veya misline kılavuzlukta bulunmaz, çünkü yazanın melek, insan veya cin olması mümkündür. Bu sebeple yazı, yazanın mahiyetine ve keyfiyetine delâlet etmediği gibi kendi misline de delalet etmez. O sadece herhangi bir yazana kılavuzluk eder. Âlem de bunun gibidir, o içindekilerle birlikte bir yaratıcıya delil teşkil eder. Onun keyfiyeti ve mahiyetine değil. Yapıcılık, dokumacılık, dülgercilik ve diğer zanaatlar da böyledir. Bu sebeple kâinatın yaratıcısını ispat etmek konusunda yine kâinatta bulunan ilgi çekici olay ve nesnelerle istidlâlde bulunmak gerekir; bu nesne ve olaylar her sözü ve fiili isabetli olup her şeyi hakkıyla bilen (hakîm ve alîm) varlık sayesinde vûcut bulur, ama O'nun keyfiyet ve mahiyetinin bilinmesini gerektirmez.[208] Yani Matüridi'ye göre Allah'ı bilmekten kasıt zatını mahiyetini bilmek dış dünyadan hareketle onun isim ve sıfatlarını bilmektir. Âlem, Eş'ârî için de Allah'ın varlığını delillendirmede ilham kaynağı olmuştur.

Agnostisizm bir yaratıcının olup olmama konusunda yeterli delil olmadığını bundan dolayı da Allah'ın varlığının bilinmesinin mümkün olmadığını söylemektedir. Eğer buradaki kasıt Allah'ın zatı ve mahiyeti konusundaysa Eş'ari ve Matüridi de aynı görüşü savunmaktadır. Onların Allah'ı bilmedeki kastı görünen âlemden görünmeyen bir yaratıcının olduğunun sonucunu varmaktır. Bu da belli akıl yürütme ve istidlal sonucuyla ortaya çıkar. Bir yazının yazarı vardır muhakkak, bir binanın yapıcısı ve en önemlisi kâinattaki müthiş uyum ve düzenin de bir var edenin olması gibi.

4.3.5. Allah'ı Bilmede İnsan Zihninin Yeterliliği

Allah'ı bilmede insan aklının yeterli fonksiyona sahip olmadığını ve bu konuda çalışma yapsa bile insan ömrünün yeterli olamayacağı görüşüne karşılık aklın gerçeği bilmede işlevinin ne derece olduğunu Matüridilik bağlamında değerlendirelim:

Ebû Mansûr el-Mâtürîdî aklın açık bir tarifini vermemekle birlikte onu, "aynı nitelikte olanları bir araya toplayan ve ayrı nitelikte olanları ayıran şey" olarak vasıflandırmasından anlaşıldığına göre aklı, varlıkları ve onlarla ilgili bilgileri tasnif ederek sonuçlar çıkaran ve insana kıyas yapma gücü veren zihnî bir alet olarak kabul etmektedir. Mâtürîdiyye'nin müteahhirîn devri âlimleri ise aklı, nefs-i nâtıkanın (maddeden arınmış cevher) bir görüntüsü veya onun bir kuvveti saymışlardır. Bu iki şıktan birincisini dikkate alarak aklı, "düşünmek ve delil kullanmak suretiyle duyuların ötesini, gözlem yoluyla da duyulur nesneleri idrak eden bir cevher", ikincisini göz önünde bulundurarak "duyuların, idrak sınırının sona erdiği noktadan başlayan ve kalp ile nefs-i nâtıkanın algıladığı bilgileri ortaya çıkaran bir nur" diye tanımlamışlardır.

---

[206] Öztürk, *Maturidi'nin Kelam Sisteminde Allah'ı Bilme (Ma'rifetullah) Meselesi,* s. 105.
[207] Matürîdî, *Kitabü't-Tevhid,* s. 99.
[208] Matürîdî, *Kitabü't-Tevhid*, s. 102.

Böylece Mâtürîdîler aklı bilginin dışında olan, fakat bilgiyi meydana getiren ve maddî olmayan bir cevher olarak görmüşlerdir.[209]

Matüridî, insan aklının kullanılmasına ve Allah'ı bilme konusunda çok büyük fonksiyonlar üstleneceğine önemle vurgu yapmıştır. Allah'ın ancak duyulara dayanarak bilinen delillerle istidlâl edilerek bilinebileceği üzerinde ısrarla durmaktadır. Matüridî, aklî delillerin Allah'ın varlığını ispat ettiğini savunurken düşünme yeteneği olan her insana Allah'ın tevhid anlayışı ve tevhid inancını verdiğini, ancak bu genel telakkinin bir İslam fırkası hariç diğerleri tarafından bozulduğunu ifade etmektedir. Bu konuda Hz. İbrahim'i Kur'an'ın bize örnek bir kişilik olarak sunduğunu hatırlatmaktadır. Nitekim Hz. İbrahim atalarından gelen putperestlik inancına körü körüne bağlanmayıp, bazı yaratıklar üzerinde düşünüp araştırarak Rabbini bilmiş ve doğru yolu benimsemiştir. Hz. İbrahim'in bu tavrından da anlaşılmaktadır ki dinî konularda aklî tefekkürü kötü görerek başkalarını özellikle de büyüklerini taklit eden birçok Müslüman'ın anlayışı yanlış ve görüşleri geçersizdir. Bu bakımdan Hz. İbrahim'in araştırma ve düşünme metodu herkes için gerekli bir metottur. [210] Matüridî, Allah'a kılavuzluk eden tabiatın tanıklığının O'nun zâtına değil de sıfatlarına delâlet ettiğini önemle vurgulamıştır. Bu bilinebilirlik Allah'ın zâtı bakımından değil, sıfatları bakımından bilinebilirliğine tekabül etmektedir. Zaten Allah'ın bilinmesi demek olan Ma'rifetullah'tan maksat Allah'ın zatının değil de sıfatlarının bilinmesidir.[211] Bir başka ifadeyle Ma'rifetullah Allah'ın bilinmesi değil Allah hakkındaki bilgidir. Yani Allah hakkındaki bilgi "tanıma yoluyla olan bir bilgi" olmayıp "tanımlama yoluyla olan bir bilgi" dolayısıyla da istidlâli bir bilgidir. [212]

Matürîdî Kitabü't-Tevhid kitabında "Sofistlerin Görüşü ve Tenkidi bölümünde" gerçek bilgi diye bir şeye ulaşmanın mümkün olmadığı düşüncelerine karşılık şöyle açıklamalarda bulunmuştur: Sofist telakkiyi benimseyen kimse ile fikir tartışmasında bulunmanın bir anlamı yoktur, çünkü tartışma söylenecek her sözün bilgi değil telakki(itikat) olduğu sonucuna varacak, sofistin tartışma sırasında ileri süreceği her fikir aynı konumda olacaktır. Böyle bir fikrî tartışma ancak gerçeklerin mevcudiyetini benimsemekle birlikte bir kısmını inkâr eden kimse ile yapılabilir, ta ki onun görüş ve iddiası sabit bir hakikat zeminine dayanılarak reddedilmiş olsun. "şahsî telakki ve inançtan başka herhangi bir bilgi yoktur" görüşünü benimseyen kimseye gelince, onca kendisi ne derse gerçek odur. Böylesi ağrıtıcı dayak ve organ kesilmesiyle cezalandırılmalıdır. Bir de şu yöntem vardır: Karşısındaki münazaracı, sofistin genel telakkisini benimsemiş görünür ve onun söylediğinin tam aksini öne sürerek kendini eleştirir ya da "Ben senin inkârını ikrar telakki ediyorum" der, ta ki ortaya çıkan fikri zaruret sofisti daha önce reddettiğini kabule mecbur etsin.[213] Burada kesin bilginin olmanın imkânsız olduğunu savunan şüphecilere karşılık kendi çektiği acıyı karşıdakine inandırmak için gerçekten o acı duygusunun olduğunu ispatlaması gerekiyor. O zaman mutlak bilginin olabileceği kanaatine varacağını kendiliğinden sağlamış olur.

---

[209] Yusuf Şevki Yavuz, "Akıl", *TDV İA,* II, İstanbul 1989, s. 243.
[210] Öztürk, *Matüridî'nin Kelam Sisteminde Allah'ı Bilme (Ma'rifetullah) Meselesi* s. 106-107.
[211] Öztürk, *Matüridî'nin Kelam Sisteminde Allah'ı Bilme (Ma'rifetullah) Meselesi* s.108.
[212] Öztürk, *Matüridî'nin Kelam Sisteminde Allah'ı Bilme (Ma'rifetullah) Meselesi,* s.108-109.
[213] Matüridi, *Kitabü't-Tevhid*, s. 308.

5. SONUÇ VE TARTIŞMA

Eş'arî ve Matüridî ekolleri agnostisizmin Allah'ın bilinemeyeceği iddialarına karşıaklî yollarla, duyularla Allah'ı bilmenin mümkün olduğunu, insanın bu konuda yeterli aklî donanıma sahip olduğunu ifade etmektedirler. Sadece Allah'ı bilmede sorumluluk açısı görüşünde ayrılmaktadırlar. Eş'ârî'ye göre, kişi Allah'ı bilmekle vahiy almadıkça sorumlu olmadığını, Matüridî ise kişi için Allah'ı bilmenin zorunlu bir durum olduğunu savunmaktadırlar. Burada yine de bilinmesi gereken önemli bir husus insan aklıyla bir yaratıcıyı bulma kabiliyetine sahiptir, Ancak o yaratıcının emir ve yasakları, ibadetleri, toplumsal yaşam kuralları, cennet, cehennem, şeytan, cin ve ahiret hayatı gibi gaybî bilgileri ancak naklî bilgiler sayesinde öğrenmesi mümkündür. Zaten akıl her konuda yeterli olsaydı Yüce Allah ilahi kitaplar ve elçiler göndermezdi. Bu bağlamda son ilahi kitap olan Kur'an-ı Kerim'in karşıt düşüncelere karşı Yüce Allah'a ait olduğunun ispatlanması gerekir. Özellikle agnostiklerin Allah'ın varlığı konusunda somut delillerin yetersiz olduğu düşüncelerine karşılık verilebilecek en somut örnek Kur'an-ı Kerim'dir. İlahi Kitap ve içeriği ona inanmayanı bağlamaz ancak o ilahi kitabın gerçekten ilahi kaynaklı oluşunu delillendirmek içeriğine de inanmasını sağlar.

Kur'an-ı Kerim'in ilahi kaynaklı bir kitap olduğuna inanan kimse, oradaki bilgilerden de şüphe duymaz. İnsan zihni her şeyi kavrayabilecek kapasitede değildir. Güvenilir kaynaklar sayesinde bilinmeyen gaybî bilgileri de öğrenebilir. Allah inancını da bu şekilde de temellendirebiliriz. Zihin evrenin bir yaratıcısının olduğunu kavrar, o yaratıcının kim olduğu, nasıl özelliklere sahip olduğu bizden beklentisinin ne olduğunu gönderdiği kaynak sayesinde öğrenebiliriz. Bu sebeple Yüce Allah insanlığın başlangıcından beri suhuf ve ilahi kitaplar göndermiştir, onları tebliğ etmek, açıklamak ve uygulatmak üzere peygamberler görevlendirmiştir. Hatta kendisine peygamber ve ilahi kitap ulaşmamış kişilerin sorumlu tutulmayacağını da bildirmiştir. *"Kim doğru yolu seçerse kendi iyiliği için seçmiştir, kim de saparsa kendi zararına sapmış olur. Hiç kimse başkasının günah yükünü üstüne almaz. Biz bir resul göndermedikçe azap da etmeyiz."*[214]ayeti de konuyu destekler niteliktedir. Bu sebeple Allah'ın varlığını birliğini ve sıfatlarını en doğru şekilde akli deliller ve nakli deliller (Kur'an-ı Kerim) sayesinde öğrenebiliriz.

Bizim kanaatimize göre de bir yaratıcının varlığını akli çıkarımlarla bulmak mümkündür. Evrendeki uyum ve düzenin kendiliğinden meydana geldiği düşüncesi mantık kurallarına aykırı geliyor. Evrenin düzenli işleyebilmesi için belli başlı yasalar vardır. Bunlar canlı yaşamının düzenini sağlayan biyolojik yasalar, madde ve maddenin yapısını düzenleyen fiziksel yasalar ve insan yaşamındaki kaos ve anlaşmazlıkları engelleyen toplumsal yasalardır. Bu üç yasanın düzenli uyumu kâinatın doğal yapısının bozulmasını engelliyor ve tüm canlılar için dünya daha yaşanır bir hale geliyor. Fiziksel yasadaki ince uyuma örnek verecek olursak:

"Fiziksel yasaların ince-ayar edildiğini söylemek şu demektir ki eğer yasaların tam doğru kombinasyonları olmasaydı, kompleks, akıllı hayat muhtemelen imkânsız olurdu. Örneğin, günümüz fiziğine göre, tabiatta dört kuvvet bulunmaktadır: yerçekimi-kuvveti, zayıf kuvvet, elektromanyetizma ve bir atomun içerisindeki proton ve nötronları bir arada tutan güçlü nükleer kuvvet. Bu güçlerin her birinin varlığı, karmaşık hayat için zorunludur. Yerçekim-kuvveti olmasaydı; kütleler, yıldızları veya gezegenleri oluşturacak şekilde kümelenmezlerdi ve dolayısıyla kompleks, akıllı hayatın varlığı, imkânsız kılınmasa bile, ciddi bir şekilde engellenirdi. Eğer elektromanyetik kuvvet olmasaydı, kimya diye bir şey olmazdı; eğer güçlü kuvvet olmasaydı, proton ve

[214] İsra, 17/15.

nötronlar bir arada tutulmazlardı ve bu sebeple atom numarası hidrojenden daha büyük olan hiçbir atom var olamazdı ve eğer kuvvetli güç, çekirdek(*nucleus*) içinde sadece protonlar ve nötronlar arasında iş gören kısa-erimli kuvvet yerine (çekim ve elektromanyetizma gibi) uzun erimli bir kuvvet olsaydı, bütün madde ya neredeyse nükleer füzyonamaruz kalır ve patlardı veyahut da bir kara delik oluşturacak şekilde hep beraberce soğurulurdu. Dolayısıyla buradan çıkan şudur ki eğer bu kuvvet yasalarından biri var olmasaydı, kompleks, akıllı yaşam imkânsız olmasa bile, çok daha az muhtemel olurdu."[215]Bilim adamları ve diğerleri, hayat için evrenin temel fiziksel yapısındaki bu fevkalade dengelemeyi, "kozmosun ince-ayarı" diye adlandırırlar. Bu mesele, özellikle 1970lerin başından bu yana filozoflar, teologlar ve bilim adamları tarafından tartışıla gelmektedir; sonuçta, konu üzerine birçok makale ve kitap yazılmış bulunmaktadır. Bugün birçok kişi, bunun, Tanrı'nın varlığına dair son dönemlerin en ikna edici argümanını sağladığını düşünmektedir.[216]

Allah'ın varlığının delillerinden biri de insanın fıtri bir ihtiyacı olan doğuştan yüce bir varlığa bağlanma hissidir. Çünkü insanlık, var olduğundan beri bir yüce varlığa inanma, sığınma ihtiyacı hissetmektedir. Dini uygulamalar, ayinler, ibadetler ne kadar farklı olsa da temelde bir Tanrı inancı vardır. Bu aklın bir çıkarım sonu elde ettiği bir sonuçtur. Ancak taklitçilik, ata kültürlerine bağlılık yanlış bir Tanrı inancına bağlanmaya sebep olmaktadır. Bu sebeple insan en doğru inanca aklını kullanarak ve doğru nakli bilgilerle ulaşabilir. Dinimizde bizi bu yönde yönlendirmekte her defasında düşünmeye aklımızı kullanmaya sevk etmektedir.

Agnostikler Allah'ı bilmede yeterli kanıtın olmadığını iddia etmekteler ancak basit bir nesnenin bile kendiliğinden meydana gelmediği gerçeği evrendeki uyum ve düzenin kendiliğinden olmadığını bir yaratıcısının zorunlu olarak var olması gerektiğini göstermektedir. Biz o yaratıcının mahiyetini aklımızla bilemeyiz. Allah'ı sadece zat ve sıfatlar aracılığıyla bilmemi Bu sebeple Allah kendisini ve buyruklarını tam manasıyla öğrenelim diye kitaplar göndermiştir. O kitapları da en doğru şekilde anlayıp uygulamak için peygamberler görevlendirdi.

Agnostik düşünürlerden Bertrand Russell'in özellikle agnostisizmi savunmasının en önemli sebeplerinden birisi kesin kabullerin insanın düşünme melekesini köreltti̇ği, insanın bilimsel bir ruh kazanmasını engellediği şeklindeki değerlendirmesidir. Bundan dolayı Russell, bilimsel düşünceyi etkileyen zihinsel araştırmadan geçmeyen her türlü kabulü zararlı olarak görür. Çünkü bilginin tek kaynağı olan bilim, Tanrı'ya ya da ölümsüzlüğe inanmak için hiçbir dayanak getirmez.[217] Bu düşüncenin çıktığı dönem ve kabul ettikleri din açısından düşündüğümüzde haklı sebeplerle bu görüşü söylemiş olabilirler.

Agnostisizm veya diğer din karşıtı akımların çıkış sebeplerine baktığımızda genelde hep yanlış bir din anlayışı ve uygulamalara karşı çıkmış düşünce sistemleridir. Onları hemen tekfirlikle suçlamak yerine anlamaya çalışmak daha iyi iletişim kurmamızı sağlayacaktır. Özellikle Fransız İhtilali'nden sonra kilisenin yanlış din uygulamaları ve bu uygulamalara karşı çıkan ayaklanmalar karşıt akımların oluşmasına zemin hazırlamıştır. Çünkü 17. yüzyılda Hıristiyan din adamları insanların düşünmesine, aydınlanmasına, evrenle ilgili araştırmalar yapmasına karşı çıkıyorlardı. Eğer İslamiyet de böyle bir düşünce biçimine sahip olsaydı Farabi, İbn-i Sina, İbn-i Rüşd, Harezmi, Cabir Bin Hayyam gibi çalışmaları günümüzde hala geçerliliğini

---

[215] Robin Collins, *Tanrı, Tasarım Ve İnce-Ayar, Allah Bilim ve Felsefe*, ed. Caner Taslaman ve Enis Doko, İstanbul Yayınevi, s. 19-20.
[216] Collins, *Tanrı, Tasarım Ve İnce-Ayar*, s. 18.
[217] Seyrek, *Ateizm, Deizm ve Agnostisizm,* s. 218.

koruyan birçok âlimler gün yüzüne çıkmazdı. Eğer bir dinde düşünmeye engel bir fikir varsa bu dinin aslıyla taban tabana zıttır. Oysa biz İslami inanca sahip bireyler olarak bu akımın Hıristiyanlığa karşı oluşan bir akım olduğunu unutup İslamiyet'te bir kusur olduğu düşünce algısını kabullenip bu yönde savunmaya geçiyoruz. Bu durumun sebebi İslami inanç uygulamalarının o dönemde yapılan yanlış uygulamalarla aynıymış gibi değerlendirilmesi, İslam'ın da düşünmeye, aklı kullanmaya engel bir dinmiş gibi görünmesine neden olmaktadır. Kutsal kitabı *''Oku''*[218] emriyle başlayan İslamiyet dini her zaman insanları öğrenmeye teşvik etmektedir. Birçok tefsirde de oku ayeti düşünmek, aklı kullanmak, evreni tanıyabilmek, evrende görülen her varlıkta Allah'ı görmek anlamında yorumlanmaktadır.

Bu karşılaştırmadan sonra özellikle o dönem Hıristiyan din adamlarının tutumlarına karşılık böyle akımların çıkmasının ve insanların bu akımlara yönelmesinin tamamen yanlış bir tutum olduğunu söyleyemeyiz. Bu bağlamda onların yanlış düşünce biçimine karşılık doğru olanı açıklamamız daha yerinde bir tutum olacaktır.

[218] Alak, 96/1.

KAYNAKLAR

Ak,A. (2019), *Büyük Türk Âlimi Matüridî ve Matüridîlik*, İstanbul: Ensar Neşriyat.

_________(2019). Mâverâünnehir'de İslam Düşüncesinin Öncü Temsilcilerinden İmâm Mâtürîdî, Koord. İlyas Çelebi *İslam Düşüncesinin Ana Merkezleri: Mâverâünnehir*, ss.231-300, İstanbul: Ensar Neşriyat.

ALTINTAŞ, R.(2012),Sistematik Dönem Kelam Okulları Mu'tezile: Önemli İsimler, Temel İlkeler ve Ana Eserler, Ed. Ş. A. Düzgün, *Kelam El Kitabı*, ss. 63-103, Ankara: Grafiker Yay.

_________2003.*İslam Düşüncesinde İşlevsel Akıl*, İstanbul: Pınar Yay.

ÂMİDİ,S.(1971),*Gayetu'l-Meram fi İlmi'l-Kelam*, thk. Mahmud Abdullatif, Kahire.

ARDOĞAN, R. (2018),*Buhrandan Burhana Günümüz Kelam Problemleri,* İstanbul: Kelam Yay.

________(2015),Kelamcılara Göre Zarûrîlik ve Nazarrîlik Yönüyle Marifetullah, *Marife Dergisi*, 5(1), ss. 173-193.

APAYDIN, H. Y. (2006), Mütevatir, *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 32,ss. 208-211, İstanbul.

AYDIN, A. A. (1979),*İslam İnançları ve Felsefesi Tevhid ve İlm-i Kelam*, İstanbul: Çağrı Yay.

AYDIN, M. (1983),Tanrı Hakkında Konuşmak: Felsefî Bir Tahlil, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* C. 1, ss. 25-44, İzmir.

___________(1991),*Kant ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlak İlişkisi*, Ankara: TDV Yay.

AYDIN, M. S.(1999), *Din Felsefesi*, İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Yay.

AKGÜN, T.(2018), Anthony Kenny'e Göre Tanrı'yı Bilmenin İmkânı ve Agnostisizm, *AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4(11), ss. 15-33.

AYKAÇ, M. (2019),*Nasıruddin el-Beyzavî Kelami görüşleri, Osmanlı Kelam Geleneğindeki Yeri*, Ankara: Gece Kitaplığı Yayınevi.

BAĞDADÎ E. (1346/1928), *Kitâbu Usûli'd-Dîn*, İstanbul.

BÂKILLÂNÎ (1382/1963), *el-İnşaf*, nşr. M. Zâhid Kevserî, Kahire.

BATAK, K. (2003), Agnostisizm, Ed. Ahmet Cevizci, *Felsefe Ansiklopedisi*, , I, ss. 75-80, İstanbul: Etik Yay.

BEDİR, M.(2018), *Ebu Hanife: Entelektüel Biyografi*, Ankara: Ay Yay.

BEKALP, B. "*Agnostik Tavrın Makullüğü Üzerine*", Bölüm1 https://onculanalitikfelsefe.com/agnostik-tavrin-makullugu-uzerine-1-bolum-bilal-bekalp/#_ftn10, [Erişim Tarihi 03.12.2021].

BİNGÖL, A.(2001),İstidlal, *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 23,ss. 323. İstanbul.

BULUT, İ.(2019), Eş'arîlik, Ed. Mehmet Evkuran, *Kelam Tarihi Ve Ekolleri*, Ankara: Bilay Yay.

CERRAHOĞLU, İ.(1991), Kur'an-ı Kerim Nasıl Bir Kitabtır Nasıl Anladılar Nasıl Anlıyoruz Nasıl Anlamalıyız?, *Diyanet Dergisi*, 27(4),Ankara: Ayyıldız Yay.

CÜRCÂNÎ, S. Ş.(2015), *Şerhu'l-Mevâkıf (Mevâkıf Şerhi)*, trc. Ömer Türker, c. II, İstanbul: Numune Matbaacılık.

ÇELEBİ, E. (2001), Kuşkucu ve Agnostik Tutum Bakımından David Hume'un Din Eleştirisine Eleştirel Bir Bakış, *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, ss. 25-45.

COLLİNS, Robin(2013),Tanrı, Tasarım Ve İnce-Ayar, Ed. C. Taslamanve E. Doko,

Allah Bilim ve Felsefe, İstanbul: İstanbul Yayınevi.
COŞKUN, İ.(2006), Âmidi'nin İspat-ı Vâcip Delili ve Klasik Delillere Getirdiği Eleştiriler, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8(1), ss. 1-20 Diyarbakır
DÜZGÜN, Ş. A. (2012). *Varlık*, Ed. Ş. A. Düzgün, *Kelam El Kitabı*, ss. 193-218, Ankara: Grafiker Yay.
DOĞAN, H. (2012), *'Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin Tanrı-Âlem Anlayışı,* Usûl: İslam Araştırmaları, (18), ss. 37-74.
HUCVÎRÎ, E. H.(1987), *Keşfu'l-Mahcub*, haz. S. Uludağ, İstanbul: Dergâh Yay.
EN-NEŞŞAR, A. S.(1984), *Menâhicü'l-bahs'inde Müfekkir'il-İslam,* Beyrut: Dârü'n-Nehdati'l-Arabiyye.
EL-CÜVEYNİ, İ. H.(2012), *Kitâbü'l-İrşâd(İnanç Esasları Klavuzu),* trc. A. B. Baloğlu; S. Yılmaz ve F. Sancar, Ankara: TDV Yay.
EL-EŞ'ARÎ, Ebü'l-Hasan, 2019.*"Eş'arî Kelâmı"El-Luma fi'r-Reddi ala Ehli'z-Zeyğ ve'l-Bid'a,* trc. Kılıç Aslan Mavil ve Hikmet Yağlı Mavil, İstanbul: İz Yay.
EL-İSFAHANÎ, E. K.(1970), *el-Müfradat fi Garibi'l Kur'an,*Nşr. Muhammed Ahmed Halefullah, Kahire: Mektebetü'l-Enclo'l-Mısriyye.
EL- GAZZÂLÎ, İ. (2014),*Tehafetü'l- Felasife(Filozofların Tutarsızlığı),* Nşr., M. Kaya, trc. H. Sarıoğlu, İstanbul: Klasik Yay.
__________(1994), *Mişkatu'l-envar (Nurlar Feneri)*, Trc. M. Ferşat, İstanbul: Ferşat Yay.
__________(1971),*el-İktisâd fi'l-i'tikâd (İtikattaki Orta Yol)*, Trc. K. Işık, Ankara: AÜİF Yay.
__________(2019), *Kimyâ-yı Saâdet*, Trc. A. Arslan, İstanbul: Ataç Yay.
EL-MATÜRİDİ, E. M.(2020), *Kitab'ül- Tevhid*, Trc. B. Topaloğlu, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İSAM Yay.
ER-RAZİ, F.(1996), *Meâlimu Usuli'd-Din*, Trc.. N. Macit, Erzurum, İhtarYay.
ERTÜRK, M. (1996),Haber-i Vahid, *TDV İA*, C. 14, ss. 349-352, İstanbul.
ET-TEFTÂZÂNÎ, S. (2019),*el-Makasıd (Kelam İlminin Maksatları)*, Trc. İ. Eyibil, İstanbul: Bilnet Yay.
FERRE, F.(1999), *Din Dilinin Anlamı: Modern, Mantık ve İman*, Trc.. Z. Özcan, İstanbul: Alfa yay.
GÜNDÜZ, Ş. (1998), *Din ve İnanç Sözlüğü*, Ankara: Vadi Yay.
GÜNEŞ, A. R. (2012),*Allah'a İman (Akıl-Kalp- Vahiy Yoluyla Rabbini Bulan Adam),* İstanbul: Rağbet Yay.
GÜLCAN, Emel, *Agnostisizm Nedir?*, https://www.makaleler.com/agnostisizm-nedir, [Erişim Tarihi: 28.03.2021].
HÖKELEKLİ, H. (1996), Fıtrat, *TDV İA*, C. 13,ss. 47-48, İstanbul.
IŞIK, K. (1980), *Matüridi'nin Kelam Sisteminde İman Allah ve Peygamberlik Anlayışı* İstanbul: Fütüvvet Yay.
İBN FÛREK (2005), *el-Mücerred fî makâlâtı Ebî Hasan el-Eş'arî*, thk.Ahmed Abdurrahim es-Sayih, Mektebetu's-Sekafeti'd-Diniyye, Kahire.
________ _(2014).*El-İbâne an Turuki'l-Kâsıdîn ve'l-Keşf An Menâhici's-Sâlikîn Ve't-Teveffur İlâ İbâdeti Rabbi'l-Âlemîn (Tasavvuf Istılahları),* Trc. A. Yıldırım ve A. Aslan, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay.
İZMİRLİ İ. H. (2013),*Yeni İlmi Kelam*, Sadeleştiren, S. Hizmetli, Ankara: Ankara Okulu Yay.
KAZANÇ, F. K. (2015), *Varlık, Bilgi, Değer ve Siyaset Üzerine Kelam Yazıları,* İstanbul: Araştırma Yay.

KUTLU, S. (2012), Matüridilik, Ed. H. Onat, S. Kutlu, *İslam Mezhepleri Tarihi*, Ankara: Grafiker yay.
KUTLUER, İ. (2003), La Edriyye, *TDV İA*, C. 27,ss. 41-42, Ankara.
KÜÇÜKALP, K. (2019), *İnanç Konusunda Bilinmesi Gereken 88 Soru*, Ed. C. Karadaş, İstanbul: Beyan Yay.
KORKMAZGÖZ, R. (2014), İslâm Düşüncesinde Allah'ı Bilmenin (Ma'rifetullah) Yolları, *Din Bilimleri Akademik Araştıma Dergisi*, *14*(3), ss. 185-226.
KORKMAZ, S. (2019),"Matüridîlik", Ed. M. Evkuran, *Kelam Tarihi ve Ekolleri*, Ankara: Bilay Yay.
OSMAN, F. (2015), The Problem Of Logıcalıty Of Agnostıcısm, *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, *5*(9),ss.53-58.
ÖĞÜK, E. (2019), Kelam İlminde İstidlâl Yöntemi, ed. M. Evkuran, *Sistematik Kelam*, Ankara: Bilay Yay.
ÖZCAN, H.(1998), *Matürîdîde Bilgi Problemi,* İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yay.
ÖZLER, M. (2012), Selefiyye, Ed. Ş. A Düzgün, *Kelam El Kitabı*, , ss.115-120, Ankara: Grafiker Yay.
ÖZTÜRK, R. (2005), Matüridî'nin Kelam Sisteminde Allah'ı Bilme (Ma'rifetullah) Meselesi, *EKEV Akademi Dergisi*, 9(24), ss. 95-110.
PINAR, F. (2014), Seyfeddin Âmidî; Hayatı, Eserleri ve Bazı Kelami Görüşleri, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 19(32), ss. 131-150.
REÇBER, M. S. (2004),*Tanrı'yı Bilmenin İmkânı ve Mahiyeti*, Ankara: Kitâbiyât Yay.
RUSSELL, B.(1972), *Neden Hıristiyan Değilim*, Trc. E. Gürol, İstanbul: Varlık Yay.
____________(2007),*Eğitim ve Toplum Düzeni*, [y.y], Bgst Yay.
SERRÂC, E.(2016),*el-Lüma*. Trc. H. Kamil Yılmaz, İstanbul: Erkam Yay.
SEYREK, A. (2019), *Ateizm, Deizim ve Agnostisizm, Ostisizm*, Ankara: Dorlion Yay.
SİNANOĞLU, A. (2017),Yunan Sofistlerinden Günümüze Uzanan Bir Din karşıtlığı Agnostisizm ve Umursamazcılık, *Din Karşıtı Çağdaş Akımlar ve Deizm Sempozyumu Dergisi*,ss. 95-105.
__________(2016),İmâm Ebu Mansûr Muhammed Mâtüridî'nin Allah Anlayışı ve Yanlış Tanrı Tasavvurlarını Eleştiri Biçimi, *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 5(Ek Sayı), s. 247-266.
SİNANOĞLU, M. (2010), Şehristânî, *TDV İA*, C. 38, ss 468-470.
ŞEHRİSTANİ(2011), *el-Milel ve'n-Nihal*, Trc. M.Öz, İstanbul: Litera Yay.
ŞAŞA, M. (2017), İmam Eş'arî'nin "Kelamı"nda Ma'rifetullah, *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,7(*2) s. 187-213.
TASLAMAN, C. (2016), *Allah'ın Varlığının 12 Delili,* İstanbul: Destek Yay.
TÜLÜCÜ, S. (2005), Muallakat, *TDV İA*, C. 30, ss.310-312,İstanbul.
TOPALOĞLU, B. (2014), *Kelam İmine Giriş,* Ankara: Damla Yay.
TOPALOĞLU, B.; YAVUZ, Y. Ş; ÇELEBİ, İ. (2009), *İslâm'da İnanç Esasları*, İstanbul: Çamlıca Yay.
ULUDAĞ, S. (2003),Ma'rifet,*TDV İA*, C. 28, ss. 54-56,Ankara.
USLU, F. (2012), Agnostisizm, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, *1*(21). ss. 5-28.
ÜNVERDİ, M.(2013), *Dini Açıdan Taklit*, Ankara: Araştırma Yay.
WUSIMAN, A. (2019), *Saçaklızâde ve Kelamî Görüşleri,* İstanbul: [yy].
YAR, E.(2005), Eş'arî ve Metodolojisi, *FÜİFD*, 10(2), ss. 19-47.
YAVUZ, S.S. (2000), İsferâyînî, Ebu İshak, *TDV, İA*, C. 22, ss. 515-516. İstanbul.
YAVUZ, Y. Ş.(2000), İ'cazü'l-Kur'an, *TDV İA,* C.21, ss. 403-406, ss. 515-516.

____________(1989),Akıl, *TDV İA*, C. 2, ss. 246-247, İstanbul.

YEŞİLYURT, T. (2012),Matüridîlik: Önemli İsimler ve Temel İlkeler, Ed. Ş. A. Düzgün, *Kelam El Kitabı*Ankara: Grafiker yay.

YILDIRIM, Ö.*Thomas Henry Huxley Kimdir?*, https://www.felsefe.gen.tr/thomas-henry-huxley-kimdir [Erişim Tarihi 28.03.2021].

__________*İmmanuel Kant'ın Felsefe Anlayışı*,https://www.felsefe.gen.tr/immanuel-kantin-felsefe-anlayisi [Erişim Tarihi: 29.03.2021].

